





منتقى الأصول

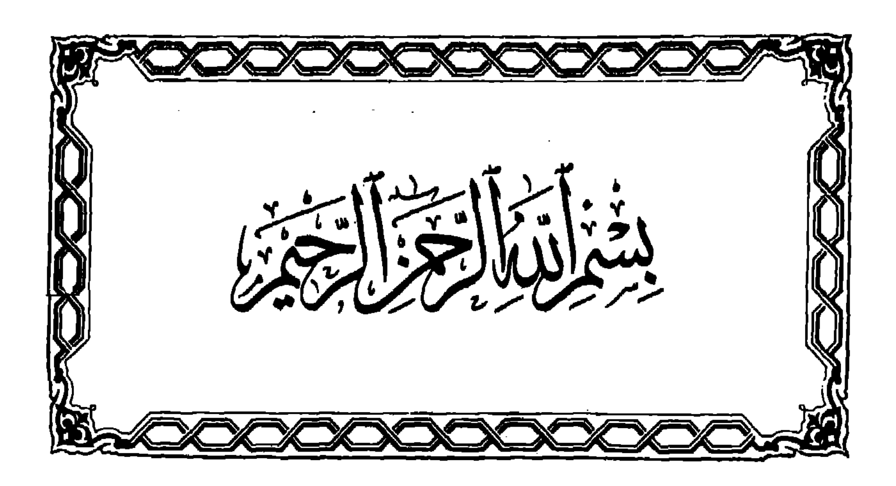
تقريراً لأبحاث آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الروحاني

الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم

الجزء الثاني

اسم الكتاب	منتقى الأصول ج٢
المؤلف:	الشيهد آية الله السيد عبدالصاحب الحكيم
المطبعة:	الهادي
الطبعة:	الثانية ١٤١٦ هـ
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٧٠٠٠ ريال


بسم الله الرحمن الرحيم


الأجزاء

مبحث الاجزاء

وهو من المباحث الجليلة القدر علماً وعملاً.

وموضوعه كما حرره في الكفاية ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء او لا[1]؟. وعمدة البحث فيه هو الكلام عن إجزاء المأمور به بالأمر الواقعي الثانوي ـ الاضطراري ـ عن الأمر الواقعي الاولي، وإجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.

ولكن صاحب الكفاية تعرض في بدء بحثه الى الكلام عن بعض الجهات غير الدخيلة في اساس البحث المذكور والتي لا تغني ولا تسمن من جوع، ناهجاً في ذلك ما يعتاده القدماء من محاولة بيان المراد من موضوع الكلام بشرح الفاظه[2].

فمن هنا تعرض صاحب الكفاية الى بيان المراد من كلمة:«وجهه». والمراد من كلمة:«يقتضي». وكلمة:«الاجزاء». ونحن نقتصر في المقام على توضيح ما جاء

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨١ ـ طبعة مؤسسه آل البيت (ع).

(٢) ذكر سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان بعض الأعلام أسهب في شرح الفاظ قاعدة: «الجمع مهما امكن اولى» بحيث يقرب عشرين صفحة بذكر احتمالات معاني الالفاظ ودفعها ونحو ذلك. (منه عفي عنه).

في الكفاية ـ تبعاً ـ فنقول:

اما: «وجهه». قد ذكر: ان المراد منه هو الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً وعقلاً، وليس المراد منه الكيفية المعتبرة شرعا، ولا المراد منه قصد الوجه الذي قيل باعتباره في العبادة.

اما عدم ارادة الكيفية المعتبرة شرعا فلوجهين:

الأول: انه يلزم ان يكون قيداً توضيحياً،لان الكيفية المعتبرة شرعا يدل عليها عنوان المأمور به ، فلا يكون: «على وجهه» قيداً احترازيا بل توضيحا لعنوان: «المأمور به».

الثاني: انه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع لدى من لا يرى امكان أخذ قصد القربة ونحوه شرعا، اذ لا اشكال لديه في أن الاتيان بالمأمور به العبادي على الكيفية المعتبرة شرعاً. يعني بدون قصد القربة ـ لا يقتضي الإجزاء ولا نزاع في ذلك فيختص النزاع في التوصليات.

وامّا عدمارادة قصد الوجه فلوجهين أيضاً:

الاول: عدم اعتباره إلا من القليل، فلا معنى لارادته في عنوان يشترك في تحريره الجميع.

الثاني: خروج الواجبات التوصلية عن حريم النزاع، لعدم اعتبار قصد الوجه ـ عند من يعتبره ـ في غير العباديات.

هذا مضافا الى عدم الوجه في تخصيصه بالذكر دون سائر القيود المعتبرة لاميزة له على غيره.

واما: «الإقتضاء»، فقد ذكر: ان المراد منه هو العلّية والتأثير لا الكشف والدلالة، ولا يخفى ان الاقتضاء مطلقا بمعنى العلية والتاثير، إلا أنه تارة: يكون التـأثير في الوجود الواقعي للشيء فيصطلح عليه بالعلية. واخرى: يكون في الشيء بوجـوده العلمي فيصـطلح عليه بالكشف والدلالة. والا فهو في مقام

الكشف بمعنى التأثير حقيقة لكنه تأثير في الوجود العلمي لا الواقعي.

وعلى كل المراد منه ههنا هو العلية والتاثير لا الكشف والدلالة، وأيد ما ذكره بانه قد نسب في موضوع النزاع الى الاتيان لا الأمر، فانها تتناسب مع ارادة العلية منه، اذ الكشف من شئون الالفاظ والأدلة لا من شئون الافعال فانها موثرة واقعا.

وقد يورد عليه بوجهين:

احدهما: بانه لم يرد الاقتضاء في كلام القوم منسوباً الى الاتيان، بل ورد منسوبا إلى الأمر - وهو يتناسب مع ارادة الكشف والدلالة منه - وعليه فالاستشهاد على ما ادعاه من ارادة العلية منه بنسبة الاقتضاء الى الاتيان في غير محله، لان النسبة المذكورة لم يذكرها غيره ولا معنى لإستشهاده على ارادة شيء من كلام القوم او من كلامه بما جاء في كلامه بخصوصه كما هو واضح.

وأُجيب عن هذا الوجه: بانه (قدس سره) ليس في مقام بيان كون المراد من الاقتضاء في كلام القوم هو العلية، بل في مقام بيان ان الأنسب في تحرير البحث هو جعل الاقتضاء بمعنى العلية والتاثير لا بمعنى الكشف والدلالة[1].

نعم يبقى سؤال وهو: انه اذا كان الملحوظ في كلامه هذه الجهة، فما هو معنى التعليل بنسبة الاقتضاء الى الاتيان مع انه وارد في كلامه بالخصوص ؟.

ويمكن الجواب عنه: بانه يمكن ان يكون نظر صاحب الكفاية الى تصحيح نسبة الاقتضاء الى الاتيان بهذه الجهة، فيكون المعنى انه من أجل ان البحث ينبغي ان يكون عن الاقتضاء بمعنى العلية نسبنا الاقتضاء الى الاتيان لملاءمته معه. وليس نظره - كما قد يظهر بدواً - الى تعليل كون البحث عن الاقتضاء بمعنى العلية بنسبة الاقتضاء الى الاتيان كي يرد عليه ما ذكر.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤٦ - الطبعة الاولى .

وبالجملة: النظر الى تعليل نسبة الاقتضاء الى الاتيان بارادة العلية من الاقتضاء، لا الى تعليل ارادة العلية من الاقتضاء بنسبته الى الإتيان. فتدبر.

الثـاني: وهـو الذي أشار إليه تحت عنوان: «ان قلت». وتوضيحه: ان الكلام لا ينحصر في إقتضاء الاتيان بالمأمور به للإجزاء، بل يقع النزاع في بعض الصور في دلالة الدليل على الإجزاء، فلا معنى لفرض النزاع مطلقا في الاقتضاء بمعنى العلية. بيان ذلك: ان موضوع الكلام تارة: يكون إجزاء المأمور به عن امره كإجزاء المأمور به بالأمر الواقعي الاولي عن امره، وإجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن أمره، واجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن امره. واخرى: يكون في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراي او الظاهري عن الأمر الواقعي.

فالكلام في الاول ـ لو فرض ـ يكون في الاقتضاء بمعنى العلية، اذ لا تلحظ دلالة الدليل في هذا المقام.

واما في الثاني: فالنزاع في الحقيقة في دلالة الدليل على إجزاء المأمور به بالأمـر الاضطراري او الظاهري ـ كل بحسب دليله ـ عن الأمر الواقعي، فالمناسب في هذا النحو ارادة الكشف والدلالة من الاقتضاء.

وأجـاب عنـه (قدس سره): بان وقوع النزاع في هذا النحو في دلالة الـدليل مسلم لا ينكر، لكنه لا يتنافى مع كون النزاع الأساسي في ان نفس الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري او الظاهري يؤثر في الإجزاء، بلحاظ وفـائه بالملاك وعدم وفائه، وينضم إليه النزاع المزبور ـ أعني النزاع فيما هو مقتضى الـدليل ـ، وهـو منشأ الخلاف في النزاع الاول، بمعنى ان النزاع في الإجزاء الاتيان وعدمه للخلاف في دلالة الدليل على الوفاء بالملاك وعدمه او مقدار الوفاء. فيكون هناك نزاعان كبروي وصغروي، كما انه في النحو الاول يكون نزاع واحد كبروي لو فرض نزاع، اذ لا كلام في إجزاء المأمور به عن نفس امره لوفائه بملاك أمره وتحصيله غرضه.

وقد استشكل في الجواب: بان فرض وقوع النزاع في الصغرى ـ أعني في دلالة الدليل ـ لا يتناسب مع المسألة الاصولية، اذ من شرائط المسألة الاصولية كما تقدم ان تكون نتيجتها كلية جارية في جميع الموارد، ولذا قيل بخروج قاعدة الطهارة عن الاصول لاختصاصها بباب الطهارة، مع كون مفادها مفاد قاعدة الحلّ والبرائة. ولا يخفى ان الكلام في دلالة كل دليل كدليل: «التراب احد الطهورين»[1] ونحوه لا ينتهي بنا الى نتيجة عامة، بل نتيجتها خاصة بمورد الدليل كالطهارة او الصلاة او غيرهما.

هذا مضافا إلى انه اذا كان منشأ الخلاف الكبروي هو النزاع في دلالة الدليل، فالمناسب هو تحرير النزاع في دلالة الدليل وتشخيص مفاده لتحسم به مادة النزاع الكبروي وينتهى منه الى النتيجة الكبروية، لان الاولى هو تحرير الكلام فيما هو سر الخلاف وتنقيحه فيه كما لا يخفى.

مع ان فرض تحقق النزاع الكبروي مشكل، كالاشكال في فرضه بالنسبة الى إجزاء المأمور به عن أمره، اذ إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري او الظاهري عن الأمر الواقعي وعدمه يبتني على امور توجب التسليم به لو ثبتت، وهي الوفاء بالملاك، او عدم وفائه، او عدم امكان تدارك المصلحة الفائتة كما سيجيء انشاء الله تعالى، وعليه فالنزاع في الحقيقة ليس في أصل الكبرى وانما في ما تثبت به وهي مقدار الوفاء بالملاك وتحديده، وهذا يستكشف من دليل الحكم الاضطراري او الظاهري.

وبالجملة: لا نزاع في اصل الكبرى بما هي هي، بل بما تبتني عليه الكبرى فيرجع النزاع صغرويا فينبغي ان يكون في دلالة الدليل ومقتضاه[2].

---

(١) عن ابي جعفر عليه السلام: «فان التيمم احد الطهورين».
وسائل الشيعة ٢ / ٩٩١ باب: ٢١ من ابواب التيمم حديث: ١.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤٦ ـ الطبعة الاولى.

وقد يجاب: بان النزاع ليس في دلالة كل دليل في مورده الخاص كي يدعى ان نتيجـة ذلك النزاع خاصة بمورد الدليل ولا تتعداه إلى غيره، وانما يفرض في أمر كلي ينطبق على جميع الادلة، وهو ان الدليل - أي دليل كان - في أي حال وعلى أي نحو يكون دالاً على وفاء المأمور به بالملاك الواقعي فيكون مجزيا. وعـدم وفائه به فلا يكون مجزيا؟. فهل اطلاقه يقتضي وفاء المأمور به بالملاك اولا؟. فالبحث إنما هو في الملازمة بين الاطلاق ووفاء المأمور به بالملاك. ولا يخفى ان نتيجتها قاعدة كلية تنطبق على كل مورد من دون خصوصية لمورد على آخر.

وعلى هذا فالبحث فيها يتلائم مع كون المسألة اصولية.

ولا يخفى ان هذا الجواب تصحيح لاصولية البحث في الإجزاء وكون مسألته من المسائل الاصولية، ولا يصحح كلام الكفاية، فان الاقتضاء عليه وان لم يكن بمعنى الدلالة والكشف. ولكنه ليس بمعنى العلّية والتأثير أيضاً، بل البحث أجنبي عن الاقتضاء، فانه عن الملازمة بين الاطلاق والوفاء بالملاك. وعلى كل فالأمر سهل.

واما: «الإجـزاء» فقد أفاد: بان المراد به معناه اللغوي والعرفي، وهو الكفـاية، غاية الأمـر ان المكفي عنـه يختلف، فتارة: يكون اسقاط القضاء. واخرى: يكون اسقاط الاعادة. ومع امكان حمله على المراد العرفي اللغوي لا يتجه جعل معناه اصطلاحيا، بمعنى إسقاط القضاء او إسقاط الاعادة.

وبعد ان فرغ من ذلك تعرض إلى جهة الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة دلالة الأمر على المرة او التكرار، اذ قد يتوهم عدم الفرق بينهما، حيث انه على القول بعدم الاجزاء لابد من تكرار الفعل، كما انه بناء على دلالته على التكرار لابد من تكرار العمل. ببيان: ان المبحوث عنه في تلك المسألة يختلف عنه في هذه المسألة، فان المبحوث عنه في تلك هو تشخيص المأمور به وتعيينه،

وانه هل الوجودات المتعددة او الوجود الواحد، والبحث في هذه عن ان الاتيان بما هو المأمور به هل يجزي او لا، فهو في طول تعيين المأمور به؟.

كما تعرض الى بيان الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للاداء التي يبحث فيها عن ان القضاء هل هو بأمر جديد او يثبت بنفس الأمر الأدائي؟، ولكن لم يظهر الوجه في تعرضه لذلك بعد عدم وجود القدر الجامع بين المسألتين الموجب لتوهم كونهما راجعتين الى بحث واحد، كيف؟ وموضوع تبعية القضاء للاداء عدم الاتيان بالفعل المأمور به، وموضوع هذه المسألة هو الاتيان بالمأمور به، وكان عليه قبل بيان الفرق الاشارة الى ما به الاشتراك الموهم للاتحاد، لا التعرض رأساً الى بيان ما به الامتياز. فلاحظ. وعلى كل فالفرق واضح بين جهة البحث في هذه المسألة وجهة البحث في مسألة التبعية.

وبعدان أنهى الكلام في هذه المقدمات تطرق الى البحث فيما هو موضوع الكلام ـ أعني اجزاء الاتيان بالمأمور به وعدمه ـ واوقع الكلام في مقامين:

المقام الاول: في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالنسبة الى امره، كاجزاء الاتيان المأمور به بالأمر الواقعي عن الأمر الواقعي، او المأمور به بالأمر الظاهري بالنسبة الى الأمر الظاهري، والمأمور به بالأمر الاضطراري بالنسبة الى الأمر الاضطراري.

وهو مما لا اشكال فيه، وذلك لان المأمور به المأتي به اما ان يكون وافيا بالملاك الباعث نحو الأمر. او لا يكون وافيا به.

فالثاني خلف كونه مأموراً به، لان الأمر لا يتعلق إلا بما هو واف بملاكه، ولزم ان يكون غيره هو المأمور به لا هو لعدم وفائه بملاك الأمر.

والاول يلزمه سقوط الأمر لحصول الغرض، والأمر تابع لحصول الغرض، فاذا حصل سقط الأمر والا لم يكن تحصيله غرضا للأمر وغاية له.

وبالجملة: تحقق امتثال الأمر باتيان المأمور به بذلك الأمر لا كلام فيه

ولا خلاف.

انما الكلام في جواز تبديل الامتثال بالاتيان بفرد آخر للمأمور به يكون هو امتثالا للأمر وعدم جوازه.

إدعى صاحب الكفاية جوازه في بعض الموارد، وهي ما اذا لم يكن المأمور به علة تامة لحصول الغرض .

بيان ذلك: ان المأمور به تارة: يكون عله تامة لحصول الغرض ، كما لو امر المولى عبده باهراق الماء في فمه لاجل رفع العطش ، فاهرق العبد الماء في فيه، فان المأمور به علة تامة لحصول الغرض وهو رفع العطش، ففي هذا الفرض لا يجوز تبديل الامتثال عقلا لسقوط الأمر بمجرد الاتيان بالفعل، فلا يبقى مجال لامتثاله ثانيا. واخرى: لا يكون علة تامة لحصول الغرض ، بل تكون نسبته اليه نسبة المقتضي او المعد، كما لو كان حصول الغرض يتوقف على فعل إختياري للمولى نفسه مثل ما لو أمره باحضار الماء لرفع العطش ، فإن مجرد احضار الماء لا يحصّل الغرض، بل يتوقف حصوله على انضمام شرب المولى للماء، ففي هذا الفرض يجوز عقلا تبديل الامتثال والاتيان بفرد آخر أفضل منه ـ مثلا ـ ليكـون هو امتثالا عن الأمر، لعدم حصول الغرض بالفعل الاول كما هو الفرض .

وأيد هذه الـدعوى، بل دلل عليها بما جاء في النصوص[1] من الأمر بالصلاة جماعة لمن كان قد صلّى فرادى وان الله يختار أحبّهما إليه[2].

وقد استشكل في هذه الدعوى: بانه يستحيل ان لا يكون المأمور به علة

---

(١) الكافي: ٣ / ٣٧٩ ـ باب الرجل يصلي وحده من كتاب الصلاة.

تهذيب الأحكام: ٣ / ٢٦٩ ـ الحديث: ٩٤.

الفقيه: ١ / ٢٥١ ـ الحديث: ٤١ الى ٤٣.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

تامة لحصول الغرض لتبعية الأمر لتحصيل الغرض من المأمور به: فيستحيل ان يتوسط بين الفعل وحصول الغرض مقدمة غير اختيارية للمكلف، بل المأمور به لا ينفك عن الغرض من الأمر، واما ما ذكر من مثال الأمر باحضار الماء للشرب، فالغرض من الأمر ههٰنا ليس هو نفس الشرب، فانه امر إختياري للمولى لا يرتبط بالعبد، فلا معنى لانبعاث الأمر عنه، بل الغرض منه هو التمكن من الشرب وهو لا ينفك عن المأمور به كما لا يخفى.

وعليه، فالاتيان بالفعل مطلقا يكون موجبا لحصول الغرض لانه علة تامة له المستلزم لسقوط الأمر المانع من جواز تبديل الامتثال[1].

والعجيب من صاحب الكفاية استدلاله على المدعى بالنصوص المزبورة، مع ان الكلام في تبديل الامتثال ثبوتي يحرر لاجل معرفة المراد بهذه النصوص.

ولا يخفى ان الكلام يدور بين الجواز عقلا والمنع عقلا، فلا معنى للاستدلال على الجواز بالروايات وبالدليل في مقام الاثبات، اذ لو ثبت المنع عقلايعلم بعدم ارادة ما هو ظاهر الدليل الاثباتي وان المراد به خلاف ظاهره، فيصرف عن ظاهره، فلا يتوصل الى إثبات الجواز بالدليل في مقام الاثبات. نعم لو وصلت المرحلة الى التشكيك في الجواز والامتناع أمكن التمسك بالدليل الاثباتي في اثبات الجواز ويكون دليل الوقوع دليلاً على الامكان، ولكن النوبة لا تصل الى ذلك بل الأمر دائر بين النفي والاثبات.

فلا معنى للاستدلال بالدليل الإثباتي على عدم المنع.

وبالجملة: الكلام فيما نحن فيه انما هو في مرحلة الثبوت لمعرفة امتناع تبديل الامتثال وجوازه تمهيداً وتوطئة لتشخيص المراد من هذه النصوص ونظائرها. فلا يتجه الاستدلال بها على أحد الطرفين ثبوتا كما هو ظاهر جداً.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤٨ ـ الطبعة الاولى.

وعلى أي حال فهذا نقاش أشبه باللفظي، فلا أثر لتطويل الكلام فيه. وانما المهم تحقيق اصل الدعوى. فنقول: الكلام..

تارة: يقع في تحقيق جواز تبديل الامتثال وعدم جوازه بالمعنى اللفظي لتبديل الامتثال، الراجع الى البحث في جواز رفع عنوان الامتثال الصادق على فعل وتطبيقه على فعل آخر وجعله هو الامتثال دون ذلك الفعل الاول.

واخرى: لا يقع في مؤدى هذا اللفظ، بل يبحث في جواز الاتيان بفرد آخر ـ بعد الاتيان بما يكون امتثالا لو اكتفى به ـ بنحو عبادي قربي يقصد به تحصيل ما هو ملاك الأمر الاقصى فيكون امتثالا واقعيا. ولا يتعين الاول لان يكون امتثالا وان تعين على تقدير الاكتفاء به.

ولا يخفى ان البحث فيما لم يكن الفعل علة تامة لحصول الغرض كما لو كان هناك غرض اقصى من الفعل يحصل باختيار المولى، اذ لو كان الفعل علة تامة لحصول الغرض يسقط به الأمر ويحصل به الغرض فلا مجال للتعبد بالفعل ثانيا ولا تجري فيه وجوه الجواز الآتية كما سيتضح انشاء الله تعالى.

ويتضح الفرق جليا بين نحوي الكلام في ضمن البحث.

ولنوقع البحث على النحو الثاني. فنقول: انه قد يذكر لجواز الاتيان بالفعل ثانيا بنحو عبادي وقابل لانطباق عنوان الامتثال الواقعي عليه وانصرافه عن الآخر وجوه ثلاثة:

الوجه الاول: الالتزام بان الواجب ـ فيما لو كان هناك غرض أقصى يتوسط بينه وبين الفعل ما لا اختيار للمكلف فيه كفعل المولى ـ هو الحصة المقارنة لترتب الغرض الأقصى عليها، فما لم يترتب عليها الغرض الأقصى لا تكون واجبة ولا يشملها الوجوب، كما يقال في ان الوجوب المقدمي إنما يترشح على المقدمة الموصِلة دون غيرها، بمعنى ان الواجب من المقدمات هو المقدمة ألتي يترتب عليها الواجب دون مالا يترتب عليه، وفي مقابله القول بان الواجب

مطلق المقدمة الموصِلة وغيرها.

وبالجملة: اذا التزم بمبنى المقدمة الموصِلة فيما نحن فيه وقيل ان الوجوب المترشح عن تحصيل الغرض والناشئ عنه انما يثبت للفعل الموصِل للغرض بمعنى الحصة الملازمة لترتب الغرض فغيرها لا تتصف بالوجوب المقدِمي للغرض، أمكن الاتيان بفعل آخر بعد الاتيان بأول مع فرض عدم حصول الغرض الأقصى بالاول فعلا، فيمكن الاتيان بفعل آخر برجاء تحصيل غرض المولى به ليكون مصداقا للامتثال، فاذا حصل غرض المولى به كان هو الواجب وما به الامتثال لانه هو الموصِل دون الاول.

وبعبارة اخرى: حيث انه بعدُ لم يسقط الأمر بالاول وعدم العلم بكونه هو الامتثال، أمكن الاتيان بفرد برجاء الأمر وتحصيل غرض المولى، فيكون امتثالا وواجبا لو حصل به غرض المولى. فالاتيان بفرد آخر يمكن ان يكون امتثالاًوبرجاء الأمر جائز بلا كلام على الإلتزام بالمقدمة الموصِلة.

الوجه الثاني: انه لو لم يلتزم بالمقدمة الموصِلة وان الواجب ما يصلح للايصال ومطلق ما هو مقدمة موصِلا كان اولا، فيكون الفعل الاول امتثالا جزميا ويسقط به الأمر للامتثال به لكنه مع هذا يمكن الاتيان بفرد آخر بداعي تحصيل ما هو محبوب للمولى والوصول الى ما هو ملاك الأمر. فانه اذا كان للمولى غرض أقصى مرغوب فيه ـ كالشرب في مثال الأمر باحضار الماء ـ ولم يتحقق بالفرد الاول وان سقط به الأمر، أمكن ان يؤتى بفرد آخر يرجاء تحصيل ما هو محبوب المولى به وهو الشرب، فاذا جاء باناء ثانٍ بهذا القصد كان الفعل عباديا صحيحاً ـ نظير الاحتياط ـ. فاذا تحقق الغرض الاقصى به كان موضوع آثار الامتثال، بمعنى يكون حاويا لملاك الامتثال فيكون امتثالا واقعيا يترتب عليه أثر الامتثال دون الاول.

الوجه الثالث:ـ وهو المنسوب الى المرحوم المحقق الشيخ كاظم

الشيرازي (قدس سره)ـ وهو وجه عرفي محصله: انه اذا كان للمولى غرض اقصى لا يحصل بمجرد الاتيان بالفعل، فالعرف يرى في مثل الحال ان المكلف مخير بين ابقاء الفرد الاول وبين اتلافه والاتيان بفرد جديد آخر، فهناك وجوب تخييري متعلق بابقاء الفرد الاول والاتيان بفرد آخر بنحو التخيير.

ولا يخفى انه من المقرر في مورد الوجوب التخييري جواز الاتيان بكلا فردي الوجوب دفعة ويكون كل منهما إمتثالاً للأمر.

وعليه، فيمكن للمكلف أن يأتي بفرد آخر جديد في عرض ابقاء الفرد الاول الذي هو طرف التخيير، فيأتي ـ في مثال الأمر بالماء ـ بإناء ثانٍ في حال إبقـاء الانـاء الاول، فيكون كل من الإبقاء والاتيان بإناءٍ ثانٍ امتثالاً للأمر التخييري، فالفرد الثاني يقع إمتثالا للأمر. وهذا امر عرفي واضح.

ومن الظاهر ان هذا الوجه إنما يتم في المورد الذي يكون الإبقاء اختياريا للمكلف كما في الاتيان بالإناء الذي فيه ماء، إذ يتمكن المكلف من اراقة الماء فينعدم الفرد. واما المورد الذي لا يكون الإبقاء اختياريا للمكلف، فلا يتم ذلك، اذ لا يكون الإبقاء حينئذ طرف الوجوب التخييري كما في مورد الأمر بالصلاة، فان ابقاء المكلف للصلاة التي جاء بها ليس اختياريا له، اذ لا يتمكن من رفعها واعدامها بأي طريقة، فان الفعل قد وقع فلا يرتفع كما هو ظاهر جداً.

وعلى أي حال فهو وجه لا بأس به.

والمتحصل: ان هذا المعنى من تبديل الامتثال أمر معقول ولا محذور فيه.

وقد ذهب المحقق العراقي ـ كما في تقريرات بحثه ـ إلى عدم معقولية تبديل الامتثال، ببيان: انه ان التزمنا بالمقدمة الموصِلة صح الاتيان بفرد آخر برجـاء امتثـال الأمر به وتحصيل غرض المولى، وحينئذ إذا اختاره المولى في تحصيل غرضه كان هو مصداق الامتثال دون الاول، فلا يكون من باب تبديل الامتثال، لان الفرد الاول غير امتثال. وان لم نلتزم بالمقدمة الموصِلة كان الاتيان

بالفرد الاول مسقطا للأمر لكونه امتثالا، فلا مجال للاتيان بفرد آخر ثانيا ليصير امتثالا لعدم الأمر[1].

وهو كما لا يخفى يبتني على ارادة تبديل الامتثال بالمعنى الاول، فيرجع النقاش لفظياً، لا بالمعنى الذي عرفت معقوليته، وعليه يمكن حمل النصوص الواردة في أمر من صلى فرادى بالصلاة جماعة. اما بناء على المقدمه الموصلة فواضح، فانه يستكشف من هذا الدليل ان للصلاة غرضا أقصى يمكن ان يحصل بكلا الفردين، فما هو الأفضل لدى الله هو الذي يكون محصلا للغرض باختياره، فيقع امتثالا دون الآخر. وهكذا بناء على الوجه الثاني، اذ للمولى ان يختار في تحصيل غرضه ما هو الافضل منهما فيكون في الحقيقة هو مصداق الامتثال وان لم يكن أمر بعد الاتيان بالفرد الاول. واما بناء على الوجه الثالث، فالأمر فيه كذلك، فانه وان وقع كل من الفردين امتثالا للأمر، لكن يمكن ان يختار أحبهما في مقام استحقاق الثواب باعتبار تحصيل الغرض الاقصى به، ولا يتعدد الثواب لوحدة الملاك والغرض الباعث للأمر التخييري، إلا انه يلزم الاقتصار على مورده، أعني الصلاة جماعة او مطلق الصلاة، إذ لابد في جواز تبديل الامتثال بالمعنى الذي عرفته من احراز وجود غرض أقصى للمولى، فمع عدم الدليل عليه لا يتجه الاتيان بالفعل ثانيا لعدم وجود ملاك المقربية والامتثال فيه. والدليل فيما نحن فيه مختص بالصلاة، فيستكشف منه وجود غرض اقصى في الصلاة فقط اما بنحو العموم، او في خصوص صلاة الجماعة.

ولا يخفى انه مع عدم الالتزام بجواز تبديل الامتثال بأي معنى كان والالتزام بمنعه عقلا يشكل الأمر في هذه النصوص من حيث مفادها. وتقريب الاشكال: انه اما ان يلتزم بان الصلاة الاخرى المعادة متعلقة للأمر ـ الوجوبي

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٦٣ ـ الطبعة الاولى.

او الاستحبابي ـ او لا يلتزم بذلك. فعلى الاول تكون امتثالا آخراً لأمر آخر فلا معنى لاختيار احداهما، اذ كل منهما مأمور به وقد وقعت امتثالا لأمرها فيستحق العبد ثوابين. وان لم يلتزم بوجود امر آخر متعلق بها، فيشكل الاتيان بها مع عدم الأمر بها وسقوط الأمر الاول وعدم جواز تبديل الامتثال.

والتخلص من هذا الاشكال: بان اختيار أحبهما إليه انما هو راجع الى مقام الثواب الذي هو تفضل منه سبحانه، أجنبي بالمرة عن مفاد الاشكال كما لا يخفى بادنى تامل.

وقد التزم المحقق الاصفهاني بتعدد الأمر، ووجّه وحدة الثواب باختيار أحبهما بوجهين:

الاول: ان الثـواب حيث انه من توابع القرب فاذا اجتمع موثران في القـرب وكان تاثير احدهما اكثر من الآخر، كانا مشتركين في القدر المشترك بمعنى انه لا يحسب لكل منهما القدر المشترك بينهما، بل القدر المشترك يجعل لهما كليهما ويضاف إليه الزائد الذي يؤثر فيه أحدهما خاصة وهو معنى اختيار احبهما.

الثاني: ان اجتماع المثلين في شيء واحد ممتنع كاجتماع الضدين، فاذا كان هناك مؤثران في القرب لم يؤثر كل منهما على حدة، لاستلزامه اجتماع فردين من القرب وهو من اجتماع المثلين، بل المؤثر احدهما فيمكن ان يختار الله في مقام التأثير ما هو الاكثر تأثيرا[1].

ولا يخفى عليك ان كلا الوجهين مخدوشان:

اما الاول: فدعوى اتحاد المؤثرين في القدر المشترك دعوى بلا دليل، فان العقل يحكم باستحقاق الثواب ـ باي معنى كان الثواب بفعل ما يوجبه،

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤٨ ـ الطبعة الاولى.

فاذا تعدد الموجب تعدد الثواب أيضاً بحكم العقل، ولا وجه لاتحاد التأثير بعد كون كل منهما قابلا في نفسه وذاته للمؤثرية.

واما الثاني: فهو أجنبي بالمرة عن مقام اتحاد المثلين، فان مقامه الوجودات الخارجية لا النفس ، والقرب والبعد من صفات النفس. وقد تكرر منه إمكان اجتماع المتضادين في النفس كالكراهة والارادة.

وعلى كل، فما ذكره لم يتضح وجهه، فانه لا يمتنع ان يأتي العبد في حين واحد بفعلين مقربين يكون كل منهما موجباً للقرب ومستلزما للثواب، والا لجرى ما ذكره في جميع الواجبات والمستحبات ولا يلتزم به.

والمتحصل: انه مع تعدد الأمر لم يظهر وجه إتحاد الثواب واختيار احدهما في مقام الثواب، فمع عدم الالتزام بامكان تبديل الامتثال بالمعنى الذي ذكرناه، يبقى الاشكال في مفاد الرواية على حاله. فلاحظ.

المقام الثاني: في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري او الظاهري عن الأمر الواقعي.

والكلام في موقعين:

الموقع الاول: في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي، كما لو كان مأمورا بالصلاة مع التيمم ثم ارتفع العذر، فهل يجب عليه الاتيان بالصلاة مع الوضوء او لا يجب، بل يكون الاتيان بالصلاة مع التيمم مجزيا عنه؟.

ولابد قبل الخوض في البحث من التعرض الى جهتين:

الجهة الاولى: في بيان موضوع الكلام، وهو ما كان موضوع الأمر الاضطراري متحققا في الواقع بحيث يكون للأمر الاضطراري ثبوت واقعي في حين الاتيان بالعمل، وذلك كما اذا اخذ في موضوعه الاضطرار آناً ما، فتحقق كذلك، او كان موضوعه الاضطرار المستمر إلى نهاية الوقت فتحقق كذلك ايضاً.

فانه في كلا الفرضين يكون للأمر الاضطراري ثبوت واقعي.

واما اذا لم يكن الأمر الاضطراري ثابتا واقعا لعدم تحقق موضوعه واقعا. وانما جيء بالعمل استنادا الى احراز تحقق الموضوع وجدانا، او بالاستصحاب ـ لو سلم جريانه في مثل الفرض ـ، ثم انكشف الخلاف وعدم تحققه واقعا ـ كما لو كان موضوع الأمر هو الاضطرار تمام الوقت، فتخيل انه يستمر الاضطرار معه الى نهايه الوقت، او قيل بصحة اجراء الاستصحاب في أمر استقبالي. فاستصحب بقاء الاضطرار الى نهاية الوقت، فجاء بالعمل الاضطراري ثم انكشف الخلاف بارتفاع الاضطرار في اثناء الوقت ـ.

فليس هذا الفرض موضوع الكلام، اذ لا مأمور بالأمر الاضطراري لعدم وجود الأمر الاضطراري، كي يقع الكلام في إجزائه، بل فرض الاستصحاب يكون من باب الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، والكلام في إجزائه يقع في الموقع الثاني.

وجملة القول: ان موضوع الكلام انما هو الاتيان بما هو مأمور به بالأمر الاضطراري واقعا، بحيث يكون الملاك وموضوع الأمر الاضطراري ثابتا في الواقع فيثبت الأمر بتبعه.

الجهة الثانية: في تأسيس الاصل ومعرفة القاعدة الاولية في الكلام، بمعنى انه لابد من معرفة ان مقتضى القاعدة والأصل الأولي ـ لو لم يتكفل دليل الأمر الاضطراري الإجزاء ـ هل هو الإجزاء او عدمه؟، بحيث يرجع اليه مع قصور الدليل المتكفل للامر الاضطراري للاجزاء. ولا يخفى انه اذا كان مقتضى الاصل الاولي هو الإجزاء، لم يكن البحث في تكفل دليل الأمر الاضطراري الإجزاء وعدمه بذي أهمية وأثر عملي مهم، إذ الإجزاء ثابت على كلا التقديرين اما باعتبار دلالة دليل الأمر الاضطراري او باعتبار الاصل

والقاعدة الاولية. فأثر البحث في مقتضى دليل الأمر الاضطراري انما يظهر لو كان مقتضى الاصل هو عدم الإجزاء كما لا يخفى.

والكلام في الاصل تارة: في الاصل اللفظي. واخرى: في الاصل العملي. والذي نحققه فعلا هو الأصل اللفظي، فنقول: ان مقتضى اطلاق دليل الأمر الواقعي الاولي لزوم الفعل مطلقا وفي جميع آنات الوقت سواء جاء بالمأمور به الاضطراري اولا، خرج عنه زمان الاضطرار باعتبار عدم القدرة عليه فيتقيد الحكم عقلا لاشتراط القدرة على متعلقه في تحققه، فاذا ارتفع الاضطرار وعدم القدرة في اثناء الوقت كان اطلاق دليله محكماً لعدم المانع، وشموله لما اذا جاء بالمأمور به بالأمر الاضطراري او لم يجيء.

وبالجملة: مقتضى الاطلاق لزوم اعادة الفعل وعدم الإجزاء. هذا بالنسبة الى لزوم الإعادة.

اما بالنسبة الى لزوم القضاء، فان قلنا بان القضاء تابع للاداء، وأن دليل الاداء هو الذي يتكفل ايجاب القضاء، كان الأمر فيه كالاعادة، فان اطلاق دليل الأمر الواقعي يتكفل لزوم الفعل سواء جيء بالمأمور به الاضطراري او لم يجيء، وهو يقتضي لزوم الفعل مطلقا الى آخر العمر، فيجب القضاء بمقتضى اطلاق الدليل. وان قلنا بانه بأمر جديد لم يكن هناك اطلاق يتكفل وجوبه كما لا يخفى، لارتفاع الأمر الاولي بخروج الوقت والشك في شمول دليل القضاء للمورد، فالمرجع هو الاصل العملي.

والأمر الغريب ان صاحب الكفاية بعد ان يتكلم في تحقيق المطلب ثبوتا بنحـو مفصل ثم يتعرض لمقام الاثبات، وان اطلاق دليل الأمر الاضطراري يقتضي ألإجزاء، يذكر أمراً يقتضي عدم وجود ثمرة للبحث، وهو: انه مع عدم اطلاق دليل الأمر الاضطراري، فمقتضى الاصل العملي ـ الذي هو المرجع

حينئذ ـ هو عدم وجوب الاعادة. لانه شك في التكليف[١].

ولا يخفى ان هذا يقتضي الإجزاء سواء من جهة الدليل المتكفل للأمر الاضطراري او من جهة الأصل، فلا ثمرة في البحث عن دلالة الدليل ومقتضاه كما لا يخفى.

إلا ان يكون مراده (قدس سره) من قوله: «فالمتبع هو الاطلاق» اطلاق دليل الأمر الواقعي او الاضطراري لا خصوص اطلاق دليل الأمر الاضطراري. وقد عرفت ان مقتضى اطلاق دليل الأمر الواقعي هو عدم الاجزاء فتظهر الثمرة العملية في البحث.

ولكن هذا خلاف ظاهر كلامه كما لا يخفى على من يلاحظه.

وبعد هاتين المقدمتين يقع الكلام في أصل المبحث، وهو إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري.

وقد تعرض صاحب الكفاية الى بيان انحاء ما يمكن ان يقع عليه المأمور به الاضطراري ثبوتا وأنها اربعة: لانه اما ان يكون وافيا بملاك الأمر الواقعي بتمامه، او لا يكون وافيا بتمامه. والثاني اما ان يكون المقدار الباقي من المصلحة والملاك مما لا يمكن تداركه، او يكون مما يمكن تداركه، والثاني اما ان يكون ذلك المقدار مصلحة ملزمة، او لا يكون كذلك. فالصور اربعة:

الاولى: ان يكون وافيا بتمام ملاك الأمر الواقعي.

الثانية: ان يكون وافيا ببعض الملاك ويكون المقدار الباقي مما لا يمكن تداركه.

الثالثة: ان يكون وافيا ببعض الملاك وامكن تدارك الباقي وكان ملزما.

الرابعة: ان لا يكون المقدار الباقي الممكن تداركه ملزما، بل بنحو

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يوجب الاستحباب.

والكلام في كل صورة يقع من جهات ثلاثة:

الاولى: في اقتضائه الاجزاء.

الثانية: في جواز البدار بمعنى الاتيان به في اول الوقت.

الثالثة: في جواز تعجيز النفس وايجاد الاضطرار اختياريا.

اما الصورة الاولى: فهي تقتضي الاجزاء بلا كلام، لحصول تمام ملاك الأمر الواقعي بالمأمور به الاضطراري، فلا مجال لوجود الأمر الواقعي حينئذ.

واما جواز البدار، فهو يتوقف على احراز وفاء المأمور به الاضطراري بمـلاك الأمر الواقعي بمجرد الاضطرار، اذ لا اشكال في جوازه لعدم فوات مصلحة الواقع به.

وامـا اذا كان وفـاء المأمور به الاضطراري بالملاك مقيداً باليأس عن ارتفاع الاضطرار او بالانتظار الى آخر الوقت، فلا يجوز البدار بدون اليأس لعدم وفاء المأتي به بملاك الأمر الواقعي ولا يتحقق الإجزاء.

واما الاضطرار اختيارا فقد يدعى جوازه، اذ لا قبح فيه بعد عدم فوات مصلحة الواقع به.

ولكنه يتوقف على احراز ان وفاء المأمور به الاضطراري بالملاك بمطلق الاضطرار سواء حصل اختيارا، او قهراً وبدون اختيار.

ومع عدم احراز ذلك، واحراز او احتمال كون وفائه بالملاك يختص بصورة ما اذا كان حصـول الاضطرار قهريا وبدون اختيار فلا يجوز التعجيز وايجاد الاضطرار اختيارا، اذ فيه تفويت لمصلحة الواقع الملزمة او احتمال تفويتها مع حكم العقـل بتحصيلهـا الموجب للعلم باشتغال الذمة بتحصيلها، فلا يكفي الاتيان بالمأمور به الاضطراري لعدم احراز فراغ الذمة.

واما الصورة الثانية: فلا اشكال في تحقق الإجزاء فيها، لعدم وجود الأمر

الواقعي بعد ان كانت المصلحة الفائتة غير ممكنة التدارك، اذ لا ينشأ عنها أمر بالفعل لعدم امكان تحصيلها.

واما البِدار. فلابد من ملاحظة ان المصلحة الفائتة التي لا يمكن تداركها هل هي بنحـو ملزم بعد ملاحظة ما في البِدار من ادراك مصلحة اول الوقت ووقوع الكسر والانكسار؟ او لا، فان كانت بنحو ملزِم اشكل جوازه، لان فيه تفويتا لمصلحة لازمة الحصول. وان لم تكن بنحو ملزِم جاز البِدار بلا اشكال ولم يتعرض صاحب الكفاية الى التفصيل المزبور.

واما تعجيز النفس والاضطرار اختيارا ـ بعد فرض وفاء الفعل بمقدار من المصلحة في هذا الحال أيضاً بلحاظ ان مطلق الاضطرار كافٍ في تحصيل الفعل لبعض الملاك ـ فهو مشكل الجواز لو كانت المصلحة الفائتة بنحو ملزِم دون ما لم تكن كذلك كما هو واضح.

واما الصورة الثالثة: فالحق عدم الإجزاء، لوجود المصلحة الملزِمة التي يمكن تداركها فتكون منشئاً للأمر.

واما البِدار، فلا مانع منه، اذ ليس فيه تفويت لمصلحة الواقع بعد فرض لزوم الاتيان بالفعل بعد ارتفاع العذر كما انه يجوز له تأخير العمل الى ما بعد العـذر فيأتي بعمـل واحـد لا غير. فيكون المكلف مخيراً بين الاتيان بالعمل الاضـطراري هذا الاضطرار والاختياري بعد ارتفاع الاضطرار وبين الاتيان بالعمل الاختياري فقط عند ارتفاع الاضطراري.

واما الاضطرار اختيارا، فهو مما لا مانع منه بعد عدم استلزامه للتفويت لعدم الإجزاء، لكنه ليس عملا عقلائيا ـ عادة ـ لفرض عدم الاجزاء ولزوم الاتيان بالعمل الاختياري لا محالة.

واما الصورة الرابعة: فالحق فيها الإجزاء لعدم كون المصلحة الفائتة بنحو تكون منشئاً للأمر الالزامي. نعم تكون منشأ للأمر الاستحبابي، كما انه لا

اشكال في جواز البدار والاضطرار اختيارا لان ما يفوت من المصلحة بسببها غير لازم التحصيل، فلا مانع من تفويته عقلا. هذا توضيح ما ذكره صاحب الكفاية في مرحلة الثبوت ـ وان كان (قدس سره) لم يتعرض للاضطرار اختيارا ـ ثم ذكر (قدس سره) مرحلة الاثبات وأفاد ان مقتضى اطلاق دليل الأمر بالتيمم هو الإجزاء[1].

وقد لا يتضح بدوا الارتباط بين ما ذكره في مقام الثبوت من التفصيل وبين ما إنتهى اليه بحسب الدليل الإثباتي، بحيث يرى ان ما ذكره في مقام الثبوت تطويل بلا طائل، بعد ان كان اطلاق الدليل يقتضي الإجزاء، فلابد من بيان جهة الارتباط بنحو يخرج كلامه الثبوتي عن اللغوية والتطويل. ثم بيان تقريب دلالة الاطلاق على الاجزاء.

وقبل ذلك لابد من التنبيه على شيء وهو ان البحث عن الاجزاء بالنسبة الى الإعادة موضوعه ما اذا كان موضوع الأمر الاضطراري حصول الاضطرار في بعض الوقت لا جميعه بحيث يكون ارتفاع العذر في الاثناء غير منافٍ لوجود الأمر الاضطراري في حين العذر، لانه لو كان موضوع الأمر الاضطراري هو الاضطرار في تمام الوقت ـ كما عليه المحقق النائيني والاغلب ـ، فلا مجال للبحث عن الإجزاء من حيث الاعادة، لان ارتفاع العذر في اثناء الوقت يكشف عن عدم وجود امر اضطراري واقعا وبالمرة كي يتكلم في اجزاء اتيان المأمور به بامره، بل البحث عن الاجزاء على هذا البناء ينحصر في البحث عنه من حيث اسقاط القضاء لا غير، وموضوع البحث فعلا هو الاجزاء من حيث الاعادة او القضاء، فالمفروض على هذا كون الاضطرار في بعض الوقت موضوعا واقعا للحكم الاضطراري لا الاضطرار في تمامه فلا تغفل.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وبعد هذا نقول: انه حيث افاد في مرحلة الثبوت ان جميع الصور الثبوتية تقتضي الإجزاء ما عدا الصورة الثالثة وبين ان مقتضاها ثبوت الأمر التخييري بالفعل الاضطراري حال الاضطرار والاختياري بعد ارتفاعه او خصوص الفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار، لما كان الحال كذلك كان مقتضى الاطلاق هو نفي كون الأمر الاضطراري على الصورة الثالثة، فمقتضاه الإجزاء حينئذ، اذ ما عدا هذه الصورة من الصور يقتضي الإجزاء.فجهة الارتباط بين مرحلة الثبوت ومرحلة الاثبات واضحة، فان المقصود بدلالة الدليل على الإجزاء هو نفيه الصورة الثالثة.

واما وجه اقتضاء اطلاق الدليل نفي هذه الصورة الملازم لدلالته على الاجزاء، فهو ان الصورة الثالثة ـ كما عرفت ـ تقتضي التخيير في الواجب بين الفعل الاضطراري عند الاضطرار والاختياري بعده وبين خصوص الفعل الاختياري بعد ارتفاع العذر، فيكون الواجب الاضطراري في هذه الصورة مشتملا على خصوصيتين خصوصية التقييد بالفعل الآخر الاختياري التي هي مفاد «الواو». وخصوصية التخيير بينه وبين الفعل الاختياري التي هي مفاد «او».

ولا يخفى ان كلتا هاتين الخصوصيتين منافيتان لمفاد الاطلاق، لان كلا منهما جهة زائدة على اصل الوجوب في الواجب. فيكون مقتضى الاطلاق المنعقد لدليل الأمر الاضطراري نفي كلتا الخصوصيتين وان الواجب هو خصوص الفعل الاضطراري لا هو وغيره ولا هو او غيره الملازم لنفي الصورة الثالثة المستلزم للإجزاء، فمقتضى الاطلاق في النتيجة هو الإجزاء.

وهذا البيان واضح في مثل قوله تعالى: ﴿**فتيمموا صعيداً**﴾[1] مما اشتمل على الأمر.

---

(١) سورة النساء الآية: ٤٣. | سورة المائدة الآية: ٦.

واما في مثل: «التراب أحد الطهورين»[1] مما لا يشتمل على الأمر فلا يتأتى فيه هذا التقريب، اذ لا يتكفل بيان الوجوب ولا الواجب كي يتمسك باطلاقه في نفي تقييده والتخيير بينه وبين غيره.

وقد يقرب التمسك باطلاقه في الدلالة على الإجزاء بان ظاهر الدليل تنزيل البدل الاضطراري ـ كالتراب ـ منزلة المبدل منه ـ كالماء ـ، فيتمسك باطلاق التنزيل في اثبات كونه بمنزلته في الوفاء بتمام الغرض، فيكون مجزيا كما عرفت.

ولكنه لا يخلو من نظر، فان دليل التنزيل ليس ناظرا الى جميع جهات المنزل عليه في مقام التنزيل، فليس المتكلم في مقام البيان من جهة الوفاء بالغرض وعدم وفائه، بل النظر الى التنزيل في مقام التكليف والأمر وتعيين الواجب فهو أجنبي عن مقام الوفاء بالغرض .

ولكن يمكن تقريبه بنحو آخر وهو ان يقال: ان الدليل يتكفل تنزيل التيمم منزلة الوضوء في تعلق التكليف به وبيان ان الصلاة مع التيمم كالصلاة مع الوضوء في كونها متعلقة للوجوب.

وبما ان وجوب الصلاة مع الوضوء في ظرف الاختيار وجوب تعييني غير تخييري، فيكون مقتضى دليل التنزيل هو تنزيل الصلاة مع التيمم منزلة الصلاة مع الوضوء في هذه الجهة وهي كون وجوبها تعيينيا لاطلاق دليل التنزيل من جهة الوجوب وتعلق الأمر في التنزيل من هذه الخصوصية الراجعة الى الوجوب.

وبالجملة: دليل البدل الاضطراري سواء كان بلسان الأمر او التنزيل يقتضي نفي التخيير بينه وبين غيره كما هو الحال في الصورة الثالثة. وعليه

(١) عن ابي جعفر عليه السلام: «فان التيمم احد الطهورين».
وسائل الشيعة ٢ / ٩٩١ باب: ٢١ من ابواب التيمم حديث: ١.

فيكون مقتضى اطلاق الدليل الاجزاء.

فمرجع كلام صاحب الكفاية الى ان التخيير ملازم لعدم الاجزاء فاذا نُفي بالاطلاق كان مقتضاه الإجزاء كما لا يخفى.

وقد يورد على التمسك بالاطلاق في نفي التخيير والتقييد بما بيانه: ان التمسك باطلاق الدليل في نفي القيد المشكوك انما يتم في مورد تمامية موضوعه وثبوته، فالتمسك باطلاق كل دليل انما يصح في ظرف ثبوت موضوعه لتفرع ثبوت اصل الحكم على ثبوت الموضوع، فمع عدم ثبوت موضوعه يعلم بعدم ثبوت الحكم.

وعليه، فموضوع الأمر الاضطراري هو العذر والاضطرار، فلا يصح التمسك باطلاقه في نفي التخيير والتقييد في غير ظرف ثبوت موضوعه وهو ظرف ارتفاع الاضطرار، بل التمسك باطلاقه انما يصح بالنسبة الى القيود المشكوكة في ظرف الموضوع.

ولكنه يندفع: بتصور الاطلاق والتقييد في ظرف غير موضوعه، مثلا: اذا ورد حكم بوجوب التصدق على المسافر، فانه يمكن تقييد هذا الحكم ثبوتا بما اذا لم يتصدق في حال الحضر، فمع الشك في ذلك يمكن التمسك باطلاق: «يجب التصدق على المسافر» ـ مثلا ـ في اثبات وجوب التصدق عليه مطلقا. سواء كان قد تصدق في الحضر، او لم يتصدق في حال الحضر وعدم السفر. وذلك لان عدم الوجوب على المسافر لو كان قد تصدق في الحضر يرجع في الحقيقة واللب الى تقييد الوجوب عليه بصورة عدم التصدق في حال الحضر.

ومن هذا القبيل ما نحن فيه فان نفي وجوب المأمور به الاضطراري عند الاتيان بالفعل الاختياري في حال الاختيار يرجع الى تقييد دليل الأمر الاضطراري لباً بصورة عدم الاتيان بالفعل الاختياري في ظرف الاختيار، فينفى مع الشك باطلاق الدليل.

وبالجملة: فالايراد بمنع التمسك بالاطلاق من حيث توقفه على فرض ثبوت موضوعه وعدم صحته في ظرف عدم موضوع الحكم غير تام.

فالاولى في مقام الايراد ان يقال:

اولا: انه يختص بالإجزاء من حيث اسقاط الاعادة فقط ولا يقتضي الاجـزاء من حيث القضاء، كما هو بخصوصه موضوع البحث عند من يرى موضوعية الاضطرار تمام الوقت للحكم الاضطراري. فلا يشمل ما اذا تحقق الاضطرار تمام الوقت.

والوجه فيه هو انه مع استمرار العذر الى آخر الوقت لا تكون خصوصية التعيينية ملازمة للقول بالإجزاء كي يكون مقتضى الاطلاق الإجزاء ـ بلحاظ انه ينفي التخيير ـ، بل القائل بعدم الاجزاء يرى تعين الفعل الاضطراري في الوقت وعدم جواز تركه والاتيان بالفعل الاختياري خارج الوقت. فتعين الفعل الاضـطراري في الوقت وعدم الترخيص في تركه والاتيان بالفعل الاختياري خارج الوقت امر يشترك فيه القائل بالاجزاء وعدمه، فليس نفي التخيير ملازما للاجزاء.

ودعـوى: ان الصـورة الثبـوتية الثـالثـة تقتضي اشتـمال الـواجب الاضـطراري على خصوصيتين إحداهما تقيده بالفعل الاختياري بعد العذر. والاخرى التخيير بينه وبين الفعل الاختياري بعد العذر. والأمر الثابت ـ مع استمرار العذر الى آخر الوقت ـ هو انتفاء خصوصية التخيير التي هي بمفاد «او» سواء على القول بالاجزاء او القول بعدمه.

وامـا تقيده بالفعل الاختياري بعد ارتفاع العذر الذي هو الخصوصية بمفاد «الواو» فهذا لازم القول بعدم الاجزاء فقط، اذ القائل بالاجزاء لا يرى لزوم الاتيان بالفعل الاختياري خارج الوقت بعد ارتفاع العذر. وقد تقدم ان الاطلاق ينفي كلتا الخصوصيتين فهو ينفي خصوصية التقيد بالفعل الاختياري

بعد العذر خارج الوقت الملازم لنفي القول بعدم الاجزاء والقول بالاجزاء.

وان لم يكن انتفاء خصوصية التخيير ملازمة لعدم الاجزاء في الفرض كما عرفت.

مندفعة: بان لزوم الاتيان بالفعل الاختياري بعد العذر خارج الوقت او في اثنائه، لا يرجع الى تقييد الحكم الاضطراري ولا متعلقه، بل هو حكم آخر استقلالي ناشئ عن المصلحة الفائتة اللزومية، فلا يصح التمسك باطلاق الدليل لنفيه، لان التمسك باطلاق الدليل انما يصح في مورد يرجع القيد المشكوك إلى الواجب او الوجوب، وهذا القيد كما عرفت لا يرجع الى الوجوب ولا الواجب. اذ كل منهما امر مستقل بذاته وافٍ بمقدار من المصلحة اللزومية، وليس وجوب احدهما ولا الواجب فيه معلقا على امتثال الآخر. فهذا نظير التمسك باطلاق دليل وجوب الصلاة الخاصة في نفي الأمر بالفرد الخاص من الصوم.

وبالجملة: ما قرره من التمسك بالاطلاق في نفي وجوب الفعل الاختياري مع الاضطراري لا نسلمه لعدم تماميته، وانما الصحيح تمسكه بالاطلاق في نفي التخيير بينه وبين الفعل الاختياري، وقد عرفت عدم إجدائه في مورد استمرار الاضطرار الى آخر الوقت لعدم اختصاص القول بالاجزاء في نفي التخيير، اذ يتعين الفعل في الوقت على كلا القولين.

وثانيا: ان ما ذكره لا يجدي في اثبات الإجزاء بالنسبة الى الاعادة، وذلك لان القول بالتخيير بين الفعل الاضطراري حال الاضطرار والفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في الوقت ليس لازما للقول بعدم الإجزاء فحسب، بل القائل بالاجزاء يلتزم بالتخيير أيضاً، اذ من الظاهر انه لا يقول احد بلزوم الفعل الاضطراري معينا ولو مع ارتفاع العذر في اثناء الوقت وامكان الفعل الاختياري.

بل الفعل الاضطراري يجوز تركه والاتيان بالفعل الاختياري بعد العذر عند الكل فالتخيير لازم أعم للقول بالاجزاء والقول بعدمه.

وعليه، فالتمسك بالاطلاق في نفي التخيير لاثبات الاجزاء لا وجه له بعد ان كان التخيير مما يلتزم به القائل بالاجزاء.

واما خصوصية تقيد الفعل الاضطراري الواجب بالاتيان بالفعل الاختياري بعد العذر وهي الخصوصية الثانية في الصورة الثالثة الثبوتية، فقد عرفت عدم صلاحية الاطلاق لنفيها، لعدم رجوع الخصوصية الى الواجب ولا الى الوجوب، وعرفت ان ما هو المسلم في نفسه هو التمسك بالاطلاق في نفي خصوصية التخيير.

وهذا غير ثابت فيما نحن فيه لاشتراك القولين في الالتزام بالتخيير.

وخلاصة القول: ان ما افاده المحقق صاحب الكفاية بعد توجيهه، بما عرفت امر لا يجدي في اثبات إجزاء الاوامر الاضطرارية لا عن الإعادة لان التخيير لازم اعم للقولين. ولا عن القضاء ـ في موضوعه وهو استمرار العذر الى نهاية الوقت ـ، لان التعيين لازم أعم للقولين. فلاحظ.

الوجه الثاني: مما قيل في إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي وعدمه: ان هذه المسألة من صغريات مسألة التمسك باطلاق العام بعد انتهاء زمان التخصيص التي تحرر في باب الاستصحاب من الاصول وموضوعها ما اذا ورد عام ثم ورد تخصيصه بفرد في ظرف معين وشك في استمرار حكم المخصص بعد ذلك الظرف المعين او ثبوت حكم العام. فيقع الكلام في امكان استصحاب حكم الخاص او التمسك باطلاق دليل العام في اثبات حكم العام للفرد؟ فان الحال فيما نحن فيه كذلك. وذلك لورود دليل مطلق يتكفل بيان وجوب الفعل بالطهارة المائية على جميع الافراد، ثم خرج منه الفرد المضطر غير المتمكن في حال اضطراره وعذره، فاذا زال اضطراره يشك في ثبوت حكم العام له وشمول

دليل العام له.

فما يقال هناك من امكان التمسك باطلاق دليل العام وعدمه يقال هنا لانه من صغريات تلك المسألة.

نعم، احتمال استصحاب حكم المخصص منتفٍ هنا للعلم بعدم وجوب الفعل الاضطراري بعد ارتفاع الاضطرار.

وبالجملة: هذه المسألة من صغريات تلك المسألة فلا حاجة لاتعاب النفس في الإجزاء وعدمه.

والتحقيق: ان هذا الوجه باطل وان مسألة الإجزاء لا ترتبط بتلك المسألة وليست من صغرياتها، اذ يرد على هذا الوجه امور:

الاول: انه لو سلم، يتناول حل مشكلة الإجزاء وعدمه من حيث الاعادة فقط، ولا يشمل الإجزاء من حيث القضاء الذي هو بخصوصه موضوع بحث الكثيرين بلحاظ اختيارهم كون الموضوع للأمر الاضطراري هو الاضطرار في تمام الوقت، فلا يتصور الاجزاء إلا بلحاظ القضاء كما أشرنا إليه.

وذلك لان التخصيص بالفرد المعذور انما كان لاطلاق دليل الفعل في الوقت.

اما دليل القضاء فلم يخصص لانه مستقل وليس البحث في شموله لمن أتى بالمأمور به الاضطراري من صغريات البحث في التمسك بدليل العام بعد زمان التخصيص.

وبالجملة: حيث وقع البحث من الكثيرين في الاجزاء من حيث القضاء فقط لم يتجه بناء المسألة على مسألة التمسك باطلاق العام بعد إنتهاء زمان التخصيص ، لعدم شموله للإجزاء من حيث القضاء، فلابد من ان يكون نظر الباحثين جهة عامة لفروع المسألة.

الثاني: انه عليه لابد ان يختص النزاع في مسألة الاجزاء بما اذا كان

الاضطرار في اثناء الوقت لا من اوله. وذلك لما تقرر في تلك المسألة من ان خروج الفرد بالتخصيص اذا كان من اول أزمنة الحكم كان التمسك باطلاق العام بعد انتهاء زمان التخصيص مما لا اشكال فيه ولا خلاف ولذا يلتزم بجواز التمسك باطلاق﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾[1] في نفي الشك بعد انتهاء زمان خيار المجلس لان دليله اقتضى التخصيص من اول ازمنة الحكم. نعم اذا كان التخصيص بعد شمول حكم العام للفرد المخصص بعض الوقت كان التمسك باطلاق العام بعد زمان التخصيص محل كلام.

وعليه، فاذا كان الاضطرار من اول زمان الحكم، وفي اول الوقت بحيث خرج الفرد عن الحكم من اول زمان الأمر بان كان فاقداً للماء من حين الزوال كان التمسك باطلاق دليل العام بعد ارتفاع العذر من المسلمات فلا كلام فيه فيختص الكلام بما اذا كان الاضطرار في الاثناء، مع ان الحال في الإجزاء وعدمه لا يفرق فيه ـ في كلمات القوم ـ بين كون الاضطرار من الاول او في الاثناء.

الثالث: ـ وهو عمدة الاشكال على الوجه المزبور ـ ان شمول اطلاق دليل العام بعد ارتفاع العذر ـ فيما نحن فيه ـ امر مسلم لا ينكره احد وشاهدنا على ذلك، انه لو لم يأت بالفعل الاضطراري يجب عليه الفعل الاختياري بعد ارتفاع العذر بمقتضى الاطلاق، فلو كان مجرد التخصيص بالفرد المضطر في بعض الوقت مانعا عن شمول الاطلاق له فيما بعد الاضطرار لم يفترق فيه صورة الاتيان بالفعل الاضطراري وعدمه، ومقتضاه عدم وجوب الفعل الاختياري لو عصى الأمر الاضطراري، مع انه لا قائل به. فهذا مما يكشف عن ان شمول الاطلاق لما بعد ارتفاع العذر امر مسلم لا كلام فيه وانما الكلام في جهة اخرى وهي ان دليل الأمر الاضطراري هل يقتضي الصدّ من شمول

---

١ ـ سورة المائدة الآية: ١.

الاطلاق لو أتى بالمأمور به الاضطراري.

فالبحث ليس في أن التخصيص هل يقتضي نفي شمول الاطلاق لما بعد زمان التخصيص او لا يقتضي؟، فان شموله في نفسه ثابت ولا يمنع عنه التخصيص، والا لم يجب الفعل الاختياري ولو لم يأت بالفعل الاضطراري عصيانا، لعدم الدليل عليه. وانما البحث في ان الاتيان بالمأمور به الاضطراري بمقتضى دليله هل يمنع من شمول الاطلاق او لا يمنع؟.

فالكلام في مانعية الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن الاطلاق ـ بمقتضى دليل الأمر الاضطراري ـ لا في مانعية نفس تخصيص الأمر الواقعي لشمول الاطلاق.

فلا تبتني هذه المسألة على تلك وليست من صغرياتها، لان جهة البحث في تلك المسألة مفروغ عنها هنا ولا كلام فيها، للجزم باحد طرفيها والبحث في جهة اخرى. فلاحظ.

الوجه الثالث: ما قرره المحقق النائيني ـ كما في أجود التقريرات[1] ـ في بيان الاجزاء من حيث الاعادة ومحصله: انه اما ان يكون موضوع الأمر الاضطراري هو الاضطرار تمام الوقت، فاذا انتفى الاضطرار في الاثناء كشف عن عدم ثبوت الأمر الاضطراري بالمرة، فاذا كان احراز الاضطرار تمام الوقت ـ المتوقف عليه الاتيان بالعمل في اول الوقت ـ بالاستصحاب الاستقبالي، إبتنى الكلام في الإجزاء هنا على إجزاء الأمر الظاهري، اذ يتحقق بالاستصحاب أمر ظاهري ثم يظهر كون الواقع خلافه. وان كان موضوع الأمر الاضطراري هو الاضطرار بعض الوقت، كان الاتيان بالمأمور به الاضطراري مجزيا لو ارتفع العذر في الاثناء للاجماع على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد. والمفروض انه

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٦ ـ الطبعة الاولى.

جاء بصلاة واجبة، فلا تجب الاخرى جزما.

وهذا الوجه واضح المنع فانه يختص بباب الصلاة، اذ موضوع الاجماع هو عدم تعدد الواجب الصلاتي في وقت واحد، فهو غاية ما يثبت الاجزاء في باب الصلاة، ولا يخفى ان الأوامر الاضطرارية لا تختص بباب الصلاة بل تتعدى الى غيرها من الواجبات ولم يثبت قيام الاجماع على عدم تعدد الواجب مطلقا في الوقت الواحد.

وبالجملة: هذا الوجه أخص من المدعى.

والعجيب من السيد الخوئي «دام ظله» انه بعد أن قرر الاشكال على المحقق النائيني في تعليقته على التقريرات وذكر انه لا دليل على الاجزاء في غير باب الصلاة قال: «فان كان لدليل الأمر بالفعل الاضطراري اطلاق يقتضي جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال ولو كان الاضطرار مرتفعا بعده فهو المرجع، والا فإصالة البرائة تقتضي عدم وجوب الإعادة، فمقتضى القاعدة هو الإجزاء في موارد الامر الاضطراري مطلقا»[1].

ووجه الغرابة فيه هو: رجوعه الى إصالة البرائة لنفي وجوب الاعادة، مع ان شمول اطلاق دليل الواجب الاختياري في نفسه لما بعد ارتفاع العذر امر مسلم مفروغ عنه. والكلام فيما يمنع عنه، والشاهد على شموله ما عرفت من انه لو لم يأت بالفعل الاضطراري في حال الاضطرار لا يستشكل أحد في وجوب الفعل الاختياري عليه بعد ارتفاع الاضطرار بدليل الواجب، فالتمسك باصالة البرائة في قبال اطلاق الدليل لا يعرف وجهه.

مضافا الى ان ما ذكره من الرجوع الى اطلاق دليل الأمر الاضطراري اذا اقتضى جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال ولو ارتفع الاضطرار في الاثناء،

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٦ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

وكونه هو المحكم المرجع، وان كان تاماً في نفسه، إلا ان الذي ينبغي ذكره بيان تقريب إقتضاء اطلاق دليل الأمر الاضطراري للإجزاء وجهة دلالته عليه، فانه هو الذي ينبغي ان يحرر، لا بيان الرجوع الى الاطلاق لو اقتضى الإجزاء، فلاحظ.

وقد قرب الإجـزاء في بحثه ـ كما في مصابيح الاصول[1]ـ بنحو آخر يختلف عما جاء في التعليقة. وبيانه: ان الأمر الاضطراري ملازم للاجزاء وذلك لان الصور الثبوتية للأمر الاضطراري كما جاء في الكفاية اربعة، ثلاثة منها تلازم الاجزاء وواحدة وهي الصورة الثالثة ـ حسب ترتيب الكفاية ـ تقتضي عدم الإجزاء كما عرفت بيانه.

والأمر الاضطراري في هذه الصورة ـ أعني الثالثة ـ غير معقول، وذلك لرجوع الأمر فيه الى التخيير بين الاقل والاكثر، فان الفعل الاختياري مأمور به، اما وحده او مع الفعل الاضطراري وهو ـ اي التخيير بين الاقل والاكثر ـ محال كما يحقق في محله انشاء الله تعالى. واذا ثبت انه في الصورة الثالثة ليس هناك امر اضطراري وانه اذا وجد فهو لا ينفك عن ان يكون باحد الأنحاء الثلاثة الاخرى، وقد عرفت انه ملازم للإجزاء فيها جميعها فيمكن على هذا دعوى ملازمة الامر الاضطراري للإجزاء بلا احتياج الى تقريب اطلاق او قيام ضرورة واجماع.

وفيه: ان التخيير بين الاقل والاكثر بعنوانه غير معقول كما ذكر، لكن سيأتي انشاء الله تعالى ارجاع ما ظاهره التخيير بين الأقل والأكثر الى التخيير بين المتباينين بدعوى ان طرف التخيير هو الأقل بحده وبشرط لا وهو مباين للأقل بشرط شيء الذي يتحقق بالأكثر.

---

(١) بحر العلوم علاء الدين. مصابيح الاصول ١ / ٢٦٣ ـ الطبعة الاولى.

وبـالجملة: قد تقـرر في محله تصوير التخيير بين الاقل والاكثر بنحو معقول وهو ارجاعه الى التخيير بين المتباينين، فيرتفع المحذور الذي يذكر في التخيير بين الأقل والأكثر كما يجاب في محله عن الايراد بعدم الأثر في التخيير. فانتظر.

وخـلاصـة الايراد عليه: ان التخيير بين الاقـل والاكثر بارجاعه الى التخيير بين المتباينين كما سيجيء لا محذور فيه، فيمكن ارجاع ما نحن فيه الى ذلك النحو من التخيير. فالتفت.

الـوجـه الـرابع لتقريب الإجزاء ـ وهو يختص بالأوامر الضمنيه كما سيتضح ـ: ان دليل الفعل الاضطراري..

تارة: يكون متكفلاً لبيان محققية الفعل لما هو الشرط او الجزء في المأمور به الواقعي. غاية الأمر أنه يقيد بصورة الاضطرار والعذر. مثلاً إذا اخذ في المأمور به الواقعي شرط خاص كالطهارة بالنسبة الى الصلاة ثم بيّن بدليل آخر أن الفعل الكذائي محقق لهذا الشرط وسبب له، كالدليل الدال على سببية الوضوء للطهارة، فمقتضى اطلاق هذا الدليل سببية الوضوء للطهارة في مطلق حالات وآنات المكلف.

فاذا جاء دليل يبيّن فيه بان التيمم كالوضوء في محققيته للطهارة ووجودها به كقوله (عليه السلام): «التراب أحد الطهورين» ولكنه في ظرف خاص وهو ظرف الاضطرار، لم يكن منافيا لدليل سببية الوضوء، بل كان الاتيان به في ظرفه إتياناً للفعل واجداً لشرطه الواقعي، نظير ما لو دل دليل على سببية غسل الجمعة للطهارة في يوم معين وهو يوم الجمعة، فانه لا تنافي بين دليل الغسل والوضوء.

فاذا كان دليل الفعـل الاضطراري يتكفل بيان محققية الفعل للشرط الواقعي للمأمور به كدليل: «التراب أحد الطهورين» بالنسبة الى دليل شرطية

الطهارة وهو: «لا صلاة إلّا بطهور»[1]، غاية الأمر انه يقيد بصورة العذر وحاله، فاذا جاء بالتيمم في حال العذر فقد تحقق منه الشرط للمأمور به الواقعي وهو الطهارة، فيكون قد جاء بالصلاة المأمور بها واقعا، وهي الصلاة مع الطهارة، فلا كلام في الإجزاء لانه في الحقيقة يكون من الاتيان بالمأمور به الواقعي ولا اشكال في إجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره.

وبالجملة: ليس لدينا في هذا الفرض مأمور به بالأمر الاضطراري، بل ليس إلا الأمر الواقعي. غاية الأمر دليل الاضطرار يتكفل التوسعة فيما هو المحقِق للشرط فيضيف الى الوضوء ـ مثلا ـ التيمم في سببيته للطهارة. ومن هنا يقال انه لو توضأ في مواضع جواز التيمم للعذر صح الوضوء لاطلاق دليله الشامل لصورة العذر، وعدم منافاة دليل التيمم له، اذ هو يتكفل سببية التيمم ولا ينفي سببية الوضوء.

وعليه، فالماتي به مع التيمم يكون هو المأمور به الواقعي لأنه صلاة مع الطهارة، فلا اشكال في إجزائه، فيخرج الفرض نتيجةً عن محل الكلام في الإجزاء وعدمه، إذ لا تعدد للأمر في المقام.

واخرى: يكون دليل الاضطرار متكفلا للأمر بالفعل الاضطراري مع العذر ـ لا بيان إشتراك الفعل الاضطراري مع الفعل الاختياري في الأثر المعتبر في المأمور به ـ كالأمر بالجلوس في الصلاة مع العجز عن القيام، وكالأمر بالتيمم مع العذر لو قيل بان الشرط هو الوضوء لا الطهارة الحاصلة بأحدهما ونحو ذلك. فلا اشكال في إجزاء الفعل الاضطراري عن الأمر الواقعي أيضاً.

بيان ذلك: ان دليل الشرطية لا يتكفل تكليفاً والزاماً بالفعل ـ حتى يختص بصورة التمكن ـ، بل انها يتكفل بيان دخالة هذا الفعل في حصول

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٥٦ ، باب: ١ من ابواب الوضوء، حديث: ١ و ٦ .

المـركب وتـوقفه على وجود الشرط، بمعنى انه مع عدم الاتيان به لا يتحقق المركب المأمور به، فحقيقة الأمر بالشرط الإرشاد إلى إعتبار هذا الفعل في تحقق المأمور به، ومعه لا يختص الاشتراط بصورة التمكن، بل مقتضى اطلاق الدليل هو كونه شرطا في حال التمكن وعدمه، اذ عدم التمكن من الشرط لا ينافي شرطيتـه ودخـالته في تحقق المركب، نظير الشروط في الأمور التكوينية، فان دخالتها في تحقق المركب وتوقف وجوده عليها لا يختص بحالٍ دون حال. فان توقف «الإسكنجبين» على السكّر لا يرتفع في حال عدم التمكن من السكّر او توقفه على الطبخ الخاص للأجزاء المعينة.

وبـالجملة: مقتضى دليل الشرطية هو كونه شرطا مطلقا تمكن او لم يتمكن، اذا جاء دليل يتكفل بيان شرطية شيء في حال عدم التمكن..

فتـارة: يكون لسانه لسان جعل شرط مستقل غير الشروط المعتبرة، بمعنى انه لا يتعرض بمفاده الى الشروط الاخرى، بل يتكفل جعل شرط آخر في هذا الحال،فهو خارج عما نحن فيه. اذ الشرط الاختياري بعدُ على اعتباره في حال العــذر. وانـــما أُضيف اليه شرط آخـر، فلا يكـون من باب الأمـر الاضطراري، بل لابد من الاتيان بكلا الشرطين مع التمكن عقلا ـ ولا ملازمة بين التمكن وانتفاء الشرط الاضطراري، اذ يمكن ان يكون موضوعه الاضطرار الشرعي كالحرج لا العقلي.

واخرى: لا يكون مفاده ذلك، بل يكون ناظراً الى الشرط المعتبر غير المتمكن منـه فعـلا، فيتكفـل بيان ان الشـرط في هذا الحال هو هذا الفعل، كالجلوس، فينفي شرطية القيام. فيكون دليل شرطية الجلوس حاكماً على دليل شرطية القيام وموجبا لتقييد شرطيته في حال التمكن، ومتكفلاً لجعل شرطية الجلوس في حال العذر، مع بقاء الأمر الاول بالمركب على حاله وانما تبدل الشرط.

وعليه، فيكون الشرط الواقعي للمأمور به بالأمر الصلاتي الواقعي هو الجلوس ـ مثلا ـ في حال العذر، فيكون الاتيان بالصلاة من جلوس اتياناً بالمأمور به الواقعي، وهو ملازم للإجزاء، لإجزاء اتيان المأمور به بالنسبة الى أمره.

بتعبير آخر نقول: ان دليل شرطية الجلوس لا يتعرض الى الأمر باصل الصلاة مع القيام، بل يتعرض الى دليل شرطية القيام المتكفل لاطلاق شرطيته، فيتكفل بمقتضى الحكومة تقييد دليله بحال التمكن، ويكون الشرط للصلاة في حال الاضطرار هو الجلوس ، فالساقط في حال الاضطرار هو شرطية القيام لا الأمر بالصلاة، بل هو باقٍ كما كان. لكن قيدّ المأمور به بشرط آخر وهو الجلوس، فالاتيان بالصلاة من جلوس اتيان بالمأمور به الواقعي، وهو يقتضي الإجزاء وسقوط الأمر بالصلاة، للاتيان بما هو المأمور به بشرطه.

وخلاصة القول: ان إجزاء الفعل الاضطراري عن الأمر الواقعي واستلزامه لسقوطه في مورد تكفل دليل الاضطرار بيان سببية ومحققية الفعل لما هو الشرط في المأمور به، ومورد تكفله بيان شرطية الفعل في حال عدم التمكن ونفي شرطية غيره في هذه الحال أمر واضح جداً لا يحتاج الى تكلف بيان ومزيد برهان، كما جاء في التقريبات الاخرى للاجزاء. ولعله لاجل وضوحه وكونه على طبق القاعدة كان الإجزاء في فتاوى الأعلام أمراً مفروغاً عنه ولا يتردد فيه أحد، بل ان الفقيه الهمداني (رحمه الله) التزم بطرح رواية موثقة مفادها لزوم القضاء في مورد الاتيان بالفعل الاضطراري، لجهات منها مخالفتها للقاعدة العقلية المسلمة وهي الإجزاء، ومنافاتها لها.

ولكن الذي ينبغي التنبيه عليه ـ كما أشرنا إليه ـ هو ان هذا التقريب الذي ذكرناه يتكفل بيان الإجزاء في الأوامر الضمنية الاضطرارية كالأوامر المتعلقة بالشروط والأجزاء.

واما بالنسبة الى الأمر الاضطراري بمركب آخر غيرالمركب المأمور به في حال الاختيار، فلا يتكفل هذا التقريب بيان إجزاء الاتيان بالمأمور به عنه، فلو فرض وجود مثل ذلك في الشرع لم يصح تطبيق هذا التقريب عليه، واستنتاج إجزاء المأتي به الاضطراري عن الأمر الواقعي.

فان اساس ثبوت الإجزاء ـ على التقريب الذي ذكرناه ـ هو ارجاع الفعل الاضطراري الى كونه فرداً للمأمور به الواقعي في عرض الفرد الاختياري، فيكون مسقطا للأمر بلا كلام، لإجزاء الاتيان بالمأمور به عن أمره. وهذا المعنى لا يتأتى فيما اذا تعدد الأمر كما لا يخفى. هذا كله بالنسبة إلى الإجزاء من حيث الإعادة.

واما الإجزاء من حيث القضاء الذي عرفت ان محل الكلام فيه ما إذا اخذ الاضطرار تمام الوقت موضوعا للأمر الاضطراري، اذ لا يتصور في المقام الإجزاء من حيث الإعادة، لا ن ارتفاع العذر في الأثناء يكشف عن عدم ثبوت الأمر الاضطراري.

ثم لا يخفى ان الكلام في الإجزاء من حيث القضاء إنما يقع في ما إذا كان مقتضى القاعدة الاولية ثبوت القضاء، لقيام الدليل عليه. فيتكلم في أن الفعل الاضطراري يكفي عن القضاء او لا يكفي، اذ لو لم يثبت القضاء بدليل في نفسه لا معنى للبحث في إجزاء الفعل الاضطراري عنه وكفايته، لعدم ثبوته. والبحث في الاجزاء والكفاية يقتضي ثبوت كلا الطرفين المجزي والمجزي عنه والكافي والمكفي.

وطريق معرفة ثبوت القضاء بقول مطلق في جميع الواجبات عند عدم الاتيان بما هو المأمور به الواقعي في الوقت. احد وجوه:

الاول: ان يكون هناك اطلاق يقتضي وجوب الفعل مطلقا في الوقت وخارجه الى آخر العمر، ثم ياتي دليل منفصل يدل على التوقيت بوقت معين،

ولكن يستكشف من مجموع الدليلين او من دليل التوقيت ان التوقيت لا يرجع إلى أصـل المـطلوب بل الى تمامه. وبعبارة اوضح: يفهم من قرينة داخلية او خارجية ان التوقيت مأخوذ بنحو تعدد المطلوب لا وحدته، او يرجع الى دخالة الوقت في ملاك اقوى ملزم، فإذا فات الفعل في الوقت كان مقتضى الاطلاق ثبوت وجوب الفعل خارجه، اذ لم يقيد أصل الواجب بالوقت. وانما كان هناك مطلوب آخـر لم يؤت به، وهو الاتيان بالواجب وايقاعه في الوقت، او يكون مقتضى عموم الملاك ثبوت الحكم خارج الوقت لفوات بعضه بخروج الوقت، والمفروض كون الباقي ملزما بالفعل.

وعـلى هذا الاساس يقال بتبعية القضاء للأداء وان دليل الاداء نفسه يتكفل ايجاب القضاء.

الثـاني: ان لا يلتزم باطلاق دليل الفعل الواجب وشموله الى ما بعد الوقت، بل ما يدل عليه هو وجوب الفعل في الوقت لا أكثر، لكن يرد دليل خارجي يدل على ان التوقيت المأخوذ في الدليل انما هو على نحو تعدد المطلوب لا وحدته، وان في المقام مطلوبين أحدهما الفعل. والآخر ايقاعه في الوقت، فاذا فات الثاني بخروج الوقت بقي الاول أعني طلب الفعل على حاله.

الثالث: ان لا يكون مقتضى الاطلاق تعدد المطلوب، ولا ذلك مقتضى دليل خارجي، بل يكون الوقت والواجب بنحو وحدة المطلوب، ولكن يثبت دليل خارجي على لزوم الاتيان بالفعل مع عدم الاتيان بالواجب الواقعي في الوقت، فيثبت لزوم القضاء.

والحاصل: أنه بأحد هذه الوجوه الثلاثة يمكن اثبات لزوم القضاء بقول مطلق في جميع الواجبات، فيتكلم في هذا الفرض في كفاية الفعل الاضطراري عنه، واستلزامه لسقوطه وعدم كفايته.

ومع هذا لا وجه للتمسك في نفي وجوب القضاء بإجراء إصالة البرائة

باعتبار الشك فيه، وهو شك في التكليف الذي تجري فيه اصالة البرائة، لان فرض الكلام وجود دليل يدل على لزوم القضاء وهو شامل في نفسه لما نحن فيه. والكـلام في إجزاء الفعل الاضطراري عنه، اما مع الشك فيه فليس هو محل الكلام، اذ لا معنى للبحث في إجزاء الفعل الاضطراري عنه وعدم إجزائه ـ كما لا يخفى ـ.

ثم ان الوجه في إجزاء الفعل الاضطراري عن القضاء بناء على ما قربناه من الإجـزاء عن الإعـادة واضح، اذ موضوع لزوم القضاء هو عدم الاتيان بالواجب الواقعي في الوقت. وقد عرفت بمقتضى التقريب المزبور ـ ان الفعل الاضـطراري يكون فرداً للمأمور به الواقعي، لان دليله اما ان يتكفل بيان محققية الفعل في حال الاضطرار لما هو الشرط الواقعي، او يتكفل بيان شرطية الفعل للمأمور به الواقعي في حال العذر، بحيث ينفى بالملازمة شرطية الفعل الاختياري، ويستلزم تقييد اطـلاقـه بحـال الاختيار وعـدم العذر. وعلى كلا التقديرين يكون إتيان الفعل الاضطراري إتياناً لما هو المأمور به واقعا، ومعه يسقط الأمر بالفعل، فلا يبقى ثابتا الى ما بعد خروج الوقت، بل الحال فيه ههٰنا عين الحال في الإعادة، كما انه لا يتحقق موضوع القضاء ليشمله دليل القضاء المنفصل، لعدم ترك الواجب الواقعي في وقته.

وبـالجملة: نفس التقـريب السابق في نفي الإعادة يتأتى في نفي القضاء بلا زيادة ولا نقصان، فالتفت.

وقد قرب نفي القضاء في الكفاية بما تقدم بيانه، من التمسك باطلاق دليل الفعل الاضطراري في نفي التخيير الملازم للإجزاء عن الإعادة ـ بالبيان المتقدم ـ، فيستلزم الإجزاء عن القضاء، اذ مع سقوط الأمر بالاعادة في ظرف الاعادة يسقط الأمر بالقضاء جزماً، لتفرعه على الأمر بالفعل في الوقت. فبيانه (قدس سره) وان اختص بنفي الإعادة لكنه يلازم نفي القضاء.

ولكن عرفت الاشكال عليه بان هذا لا يشمل الإجزاء عن القضاء فيما لو كان موضوع الأمر الاضطراري هو الاضطرار تمام الوقت، لان تعيين الفعل في الوقت الثابت بالاطلاق ليس لازما للقول بالاجزاء. بل القائل بعدم الاجزاء يقول بتعيين الفعل الاضطراري في الوقت وعدم جواز تركه، فالتمسك بالاطلاق في نفي التخيير واثبات التعين لا يلازم الإجزاء، بل هو لازم أعم للإجزاء وعدمه، فلا يتكفل تقريبه اثبات الإجزاء عن القضاء.

وجاء في تقريرات المحقق النائيني (رحمه الله) تقرير الإجزاء عن القضاء بما محصله: ان القيد المتعذر في تمام الوقت اما ان يكون دخيلا في ملاك الواجب مطلقا، حتى في حال التعذر، كالطهور. فلا يمكن الأمر بفاقده في الوقت لعدم كون الفاقد ذا مصلحة، واما ان لا يكون دخيلا في ملاك الواجب حين تعذره، كالطهارة المائية، فلا تكون الفريضة فائتة بملاكها لحصوله بالفعل مع التيمم، فلا يجب القضاء لان القضاء تابع لفوت الفريضة في الوقت بملاكها. فالأمر بالفاقد في الوقت يكشف عن تحقق الملاك به ـ وإلّا لما أمر به ـ ومعه لا معنى لإيجاب القضاء[1].

وقد اورد عليه: بان هذا انما يتم في ما لو فرض وحدة المصلحة والملاك في الأمر الاضطراري والواقعي وهو غير مفروض، اذ يمكن ان يكون الأمر الاضطراري بملاك آخر ومصلحة اخرى ـ مع فوات مصلحة الواجب الواقعي في حال التعذر ـ، فيتكلم في ان هذه المصلحة هل يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع أو لا؟.

وعليه، فالأمر الاضطراري لا يكشف عن وفاء الفعل بمصلحة الواقع، لامكان ان يكون ناشئاً عن مصلحة اخرى في الفعل، دون ان يكون فيه مصلحة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٥ ـ الطبعة الاولى.

الواقع لدخالة القيد المتعذر في تحققها.

والذي يظهر بعد كل هذا ان الوجه التام والقريب إلى الاذهان في اثبات الإجزاء من حيث الإعادة والقضاء هو ما ذكرناه. فتدبر.

الموقع الثاني: في اجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، كما لو قام اصل او أمارة على عدم وجوب السورة في الصلاة، فصلى بدون سورة، ثم انكشف ان السورة واجبة، فهل تكون الصلاة بدون سورة مجزية عن الواقع اولا؟.

وقبل الخوض في محل الكلام لابد من التنبيه على ما هو موضوع البحث، فنقول: موضوع البحث ما اذا استند في عمله الى حجة شرعية في الواقع، بحيث لا تنسلب حجتها في ظرفها مع انكشاف كون الواقع على خلافها.

وبتعبير آخر: ما اذا كان للحكم الظاهري ثبوت واقعي انقطع بانكشاف الواقع وانتهى أمده بمعرفة الواقع، فلا يشمل ما اذا كان له وجود تخيلي يتضح انتقاؤه من اول الامر بانكشاف الواقع، كما اذا استند الى ما تخيل انه حجة شرعية، كخبر فاسق تخيل انه خبر عادل فانه وان كان في حين العمل معذوراً لجهله المركب، ولكن لم يثبت في حقه حكم ظاهري واقعا بل تخيلاً، اذ لم تقم الحجة الواقعية في حقه، بل ما تخيل انه حجة، وهو لا يستلزم ثبوت الحكم الظاهري.

والسرّ في عدم دخول مثل هذا الحكم الظاهري في موضوع البحث، ما يشير اليه صاحب الكفاية في ذيل مبحث الاجزاء [1] من عدم اجزاء الحكم المقطوع به عن الواقع، وذلك لان جميع ما يقال في تقريب الاجزاء في الاوامر الظاهرية بنحو التعميم او التفصيل لا يتأتى في مثل هذا، اذ لا وجود للحكم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

الظاهري كي يبحث عن اجزاء العمل على طبقه عن الواقع. فهو خارج عن موضـوع البحث في الاجـزاء وعـدمـه. فموضوع البحث ما اذا كان للحكم الظاهري ثبوت واقعي في زمان محدود يتحدد بانكشاف الخلاف، بحيث يكون انكشـاف الخلاف رافعا للحكم الظاهري من حينه لا من اول الامر، فهو لا يكشف عن عدم ثبوت الحكم الظاهري وانـما يقتضي ارتفاعه. كما اذا استند في عمله الى قول المجتهـد المفروض انه حجة في حقه، ثم بعد حين انكشف له باجتهاده ان الواقع على خلاف رأي المجتهد الذي كان يقلده، فان انكشاف الخلاف لا يسلب حجية القول المجتهد في ظرفها ولا يكشف عن عدم حجيته، فلا يقتضي الا رفع الحكم الظاهري لا نفيه من اول الأمر، فللحكم الظاهري ثبوت واقعي، فيبحث في انه يقتضي اجزاء العمل المأتي به على طبقه عن الواقع اولا.

ومن هذا البيان يظهر ان تبدل الرأي الحاصل للمجتهد وانكشاف كون الحكم الواقعي خلاف ما كان يرتأيه اولاً لا يدخل في موضوع البحث ـ بالنسبة الى عمل نفسه دون مقلديه كما سيظهر ـ، وذلك لان الحكم الظاهري الثابت في نظره اولاً بواسطة الاستناد الى حجة حكم تخيلي، فانه ينكشف لديه انه قد اشتبه في استفادة الحكم المذكور، اما لاشتباهه في دلالة الدليل فكان يتخيل ظهوره في شيء ثم يظهر له انه ظاهر في غيره، او لاشتباهه في سند الدليل بتخيل ان الخبر لعادل فظهر انه لغير عادل.

وبالجملة: الذي يتبين للمجتهد في اغلب الموارد انه لم يكن ما استند اليه في مقام العمل وابداء الرأي حجة شرعية ـ فلم يكن ما تخيل انه ظاهر بظاهر فلايكون حجة، وما تخيل انه خبر عادل بخبر عادل وهو غير حجة وهكذا ـ، فليس للحكم الظاهري السابق وجود واقعي في حقه، اذ ليس هناك ما يقتضيه، لانه ينشاء عن قيام الحجة، بل كان له وجود تخيلي انكشف عدمه من اول الامر

بانكشاف عدم حجية ما استند اليه في مقام الحكم من ظهور ونحوه. فيشكل الاجزاء في حقه بالنسبة الى عمل نفسه.

نعم يتأتى بحث الاجزاء في الفرض بالنسبة الى عمل مقلديه، اذ قول المجتهد بالنسبة اليهم حجة واقعا، فيكون الحكم الاول ثابت في حقهم في مرحلة الـظاهر واقعاً، وان ارتفع بالحكم الثاني المستنبط اخيراً، لكنه ارتفع من حين الرأي الثاني لا من اول الامر. فتدبر.

وبعد هذا نقول: ان البحث يقع في اجزاء الحكم الظاهري اعم من ثبوته باصل او أمارة، واعم من كون انكشاف خلافه بأمارة ظنية او بعلمٍ وجداني. وفي المسألة اقوال كثيرة، ولا يهمنا سطرها، وانما المهم بيان ما يحتمل من وجوه الاجزاء.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى الإجزاء في بعض الاصول دون الأمارات اذا كان اعتبارها بنحو الطريقية. ـ ولا يخفى ان الفرق بين الامارة والاصل، ان الشك وعدم العلم مأخوذ في موضوع الاصل دون الأمارة، فان عدم العلم مأخوذ فيها بنحو الظرفية لا بنحو الموضوعية، وتحقيق الفرق بين اخذه موضوعاً وأخذه ظرفاً يأتي في محله انشاء الله تعالى من مباحث الاصول العملية ـ.

اما ما ذكره بالنسبة الى اجزاء بعض الاصول وهو ما كان متكفلا لتنقيح ما هو موضوع التكليف وبلسان جعله وايجاده، كاصالة الطهارة واصالة الحلية واستصحاب الطهارة والحلية، بناء على كون المجعول في الاستصحاب حكماً ظاهريا مماثلاً للحكم الواقعي الذي قواه صاحب الكفاية [1].

فقد افاد: ان اصالة الحل والطهارة بما انهما يتكفلان جعل الموضوع وايجاده في ظرف الشك، كان مقتضى ذلك ترتب الشرطية على ما هو المجعول

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٩٢ و ٤١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بهما، فيكـون دليلهما متكفلاً لتوسعة صدق موضوع الشرطية المأخوذ في دليل الاشتراط، فيكون حاكماً على ادلة اشتراط الطهارة والحلية لتكفله بيان احد افراد الموضوع، ويكون المأتي به مع الطهارة او الحلية الظاهرية واجداً لشرطه واقعاً، لان الشرط الواقعي هو الأعم. فتكون الطهارة المجعولة في ظرف الشك نظير الـطهـارة الاصلية الثابتة لمطلق الاشياء ـ غير ما استثني من الأعيان النجسة ـ او الطهارة المتحققة بعد التطهير بالكرّ. وعليه فيكون العمل مجزياً عن الـواقع للاتيان بما هو المأمور به بشرطه، ولا يكون العلم بالنجاسة من باب انكشاف فقدان الشرط، بل من باب ارتفاع الشرط كطرّو النجاسة على ما كان طاهراً حسب اصله، لتحقق الشرط سابقاً وهو الطهارة الظاهرية وقد ارتفعت بالعلم لتحديدها به.

وبـالجملة: فاصالة الطهارة تكون حاكمة على ادلة الاشتراط، فتثبت الشرطية للطهارة الثابتة بها [١].

وقد اورد على ما افاده (قدس سره) بالنقض والحل ولابد قبل التعرض لبيان الايرادات من ايضاح كلام الكفاية وسبر مراده، كي يتضح الحال في ما اورد عليه نقضاً وحلاً. وايضاحه يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الاولى: ان الحكومة ـ كما ذكره في محله ـ عبارة عن نظر احد الدليلين الى الدليل الآخر وتصرفه فيه في مرحلة دلالته، اما في عقد الوضع او الحمل.

وهذا يتصور بانحاء ثلاثة:

الاول: ان يكـون الـدليل المحكوم متكفلاً لجعل حكم على موضوع اعتباري جعلي، فيأتي دليل آخر يتكفل ايجاد فرد من افراد ذلك الموضوع وجعله

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اعتباراً في مورد ما، فيترتب عليه الحكم الثابت بالدليل المحكوم قهراً. مثلا: لدينا دليل يتكفل جواز بيع المملوك، كما لدينا دليل يتكفل جعل الملكية واعتبارها في مورد الحيازة. فان هذا الدليل يتكفل ايجاد الموضوع فيتسع صدق الموضوع به. ويثبت الحكم له بالـدليل الاول المتكفـل لجواز بيع المملوك. ومثله ما اذا استصحبت الملكية، فانه ـ على بعض المباني ـ يتكفل ايجاد الملكية، نظير دليل من حاز ملك. غاية الامران موارد الاعتبار تختلف، فهذا يتكفل الاعتبار في مورد الحيازة، وذلك في مورد الشك. فالدليل المتكفل لايجاد الموضوع ليس له نظر الى ترتب الحكم عليه الثابت بالدليل الآخر، بل الحكم ثابت قهراً بمقتضى الدليل الآخر بعد تحقق الموضوع في عالمه. ـ نعم لابد من الالتفات الى ترتب الحكم عليه كي يخرج الاعتبار عن اللغوية بلا ان يكون الاعتبار بلحاظ ثبوت الأثر بدليل الاعتبار، بل دليل الاعتبار لا يتكفل سوى الايجاد والاعتبار لا غير ـ.

ومن هنا خرج هذا النحو عن الحكومة الاصطلاحية المتقومة بنظر احد الدليلين الى الآخر، لعدم كون دليل الاعتبار ناظراً لدليل ثبوت الحكم على المـوضـوع الاصطلاحي وانما يشترك مع الحكومة في الاثر، وهو تقدم الدليل المتكفل لايجاد الموضوع على ما يتكفل ترتيب الحكم على الموضوع، بل لا تنافي بينهما كما عرفت تقريبه.

الثاني: ان يكون الدليل المحكوم بحسب ظاهره متكفلاً لجعل الحكم على الموضوع الواقعي، فيتكفل دليل آخر اعتبار كون هذا الفرد فرداً للموضوع مع عدم كونه كذلك حقيقة، فان هذا الدليل يكون ناظراً الى ترتيب الأثر الثابت بالدليل المحكوم على الموضوع الاعتباري بتكفله التوسعة في موضوع الحكم وجعله اعم من الحقيقي والاعتباري، فيثبت الأثر للموضوع الاعتباري بالدليل المحكوم. فالدليل الحاكم يكون ناظراً الى ترتب الحكم على موضوعه ومتكفلاً بنفسه الى اثباته بالدليل المحكوم، باعتبار انه يتكفل التوسعة في موضوعه.

فالفرق بين هذا النحو وسابقه: ان الحكم يترتب على الموضوع الاعتباري في الاول بنفس الدليل المحكوم بلا ان يكون الدليل الحاكم دخيلاً في هذا الأمر، بخلافه في النحو الثاني فان الأمر وان كان يثبت بالدليل المحكوم لكن بواسطة الدليل الحاكم ونظره في الاعتبار الى ترتب الأثر الذي يتكفله الدليل المحكوم.

الثالث: ان يكون الدليل الحاكم متكفلاً لاثبات حكم مماثل على موضوعه، لا اثبات نفس الحكم الثابت بالدليل المحكوم ـ كما في بعض ادلة التنزيل ـ، ولعل قوله: «الطواف في البيت صلاة»[1] يرجع الى هذا النحو، فانه بهذا اللسان ناظر الى اثبات شرطية الطهارة ونحوها للطواف، ولكن يثبت به حكم مماثل لحكم الصلاة، لا ان نفس الشرطية المنشأة في قوله مثلا: «لا صلاة الا بطهور»[2] تثبت للطواف، بل يثبت المماثل لها.

المقدمة الثانية: ان الدليل المتكفل لاثبات موضوع ظاهري بلحاظ ترتب أثر معين له، تارة: يكون لهذا الاثر أثر مناقض ثابت لضد موضوعه، نظير استصحاب الملكية لزيد، فانه يترتب عليه أثر الملكية لجواز النقل والانتقال، وللملكية ضد وهو الوقف، له اثر مناقض لاثر الملكية، وهو عدم جواز النقل والانتقال. واخرى: لا يكون للموضوع الظاهري الثابت بالدليل ضد ذو أثر مناقض لاثره، نظير الطهارة بلحاظ الشرطية للصلاة، فانه ليس للنجاسة اثر يناقض الشرطية وهو المانعية عن الصلاة، اذ لم تؤخذ النجاسة مانعاً، بل المأخوذ هو الطهارة في موضوع الشرطية ـ وقد تقرر ان احد الضدين اذا اخذ شرطاً امتنع اخذ الضد الآخر مانعاً لتساوي الضدين رتبة واختلاف الشرط والمانع في

---

(١) كنز العمال ٣ / ١٠ الفصل الرابع في السعي والطواف. حديث: ٢٠٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٦٥. أبواب الوضوء حديث: ١.

الرتبة ـ، نعم للنجاسة آثار لا تناقض الأثر المرغوب، كنجاسة الملاقي ونحوها.

وهذان النحوان يشتركان في جهة ويمتازان في جهة اخرى.

اما اشتراكهما: ففي انه بقيام الدليل على ثبوت الموضوع يحكم ظاهراً بنفي جميع آثار الضد الآخر المناقضة لاثر الموضوع وغيرها.

اما في النحو الاول: فواضح، فانه بعد ان ترتب على استصحاب الملكية ـ مثلا ـ جواز النقل والانتقال يحكم ظاهراً بنفي عدم جواز النقل والانتقال، ولا يمكن الالتزام بهما للتناقض.

واما في النحو الثاني: فان الأثر المترتب على الضد وان لم يكن مناقضا للاثر المترتب على الموضوع الظاهري، لكن الحكم بثبوته ظاهراً ملازم لنفي ضده في مرحلة الظاهر المستلزم لنفي آثار الضد، فبعد ان حكم بطهارة الماء ـ مثلا ـ المستلزم لنفي نجاسته فعلاً وفي مرحلة الظاهر لا يعقل ترتيب آثار النجاسة وان لم تكن مناقضة لأثر الطهارة، اذ لا يعقل الحكم بالطهارة ونفي النجاسة وترتيب آثار النجاسة، فيحكم بطهارة ملاقيه ظاهراً ونحوه.

واما امتيازهما: ففي ان الدليل المتكفل لايجاد فرد ظاهري لموضوع الحكم حقيقة اذا لم يكن للأثر المترتب عليه اثر مناقض له ثابتاً لضده، كان ثبوت ذلك الاثر للموضوع المجعول ثبوتاً واقعياً، بمعنى انه يثبت له في مرحلة الواقع ونفس الأمر، اذ هو فرد من افراد موضوعه ولو في ظرف معين، فيثبت له واقعاً بمقتضى دليله الخاص . ومن هذا القبيل الطهارة بالنسبة الى الشرطية في الصلاة، فان الدليل الذي يثبت الطهارة ويكوّنها ويعتبرها في مرحلة الشك يقتضي ثبوت الشرطية للطهارة واقعاً، لان موضوعها هو الطهارة وهي امر اعتباري، واعتبار الشارع لها في مرحلة الشك تحقق فرد تكويني لها، فتثبت له واقعاً من دون مانع، فيكون حال دليل الطهارة حال الدليل المتكفل اعتبار الطهارة اذاطهّر النجس في الكرّ في ثبوت الشرطية لها واقعا لانه فرد للموضوع.

واما اذا كان لضده اثر مناقض للأثر المترتب عليه، فبما ان الدليل لا يتكفل نفي الضد الآخر واقعاً وتكويناً حتىٰ تنتفي آثاره الواقعية واقعاً بل يتكفل نفي الضد ظاهراً، فلا يمتنع ان يكون ثابتاً في الواقع وتثبت له آثاره بدليلها. فحينئذٍ يتعارض الدليلان الدليل المتكفل لاعتبار الموضوع الذي يترتب عليه اثر خاص، والدليل المتكفل لاثبات اثر ـ للموضوع الواقعي المفروض تحققه ـ منـاقض لذلك الأثر، اذا لا يمكن اجتماع هذين الحكمين المتناقضين معاً على موضوع واحد. ومن هذا القبيل: الملكية لزيد الثابتة بالاستصحاب التي يترتب عليهـا جواز النقـل والانتقال. فانه اذا كانت العين في الواقع وقفاً كان أثرها مناقضاً للأثر الثابت بالاستصحاب، وذلك لعدم جواز بيع الوقف ولا يقبل النقل والانتقال: فاستصحاب ملكية زيد يقتضي جواز البيع والنقل والانتقال. والوقفية الـواقعية ـ بمقتضى الـدليل الـواقعي ـ تقتضي عدم جواز ذلـك. فيتعـارض الدليلان لعدم امكان اجتماع الحكمين.

ففي الحال هذه اما ان يلتزم بتخصيص الادلة الواقعية وتقييدها بحال الشك وجريان الاستصحاب، بان يقال: ان عدم جواز بيع الوقف الثابت بدليله الواقعي انما هو في غير حال الشك وقيام الأصل على عدم الوقفية، وامّا مع ذلك فهو جائز واقعاً ولا يحكم بعدم الجواز واقعاً. او لايلتزم بذلك لوصمة التصويب فيه بتقيد الاحكام الواقعية على الموضوع بحال العلم به.

وانما يلتزم بان الجواز ظاهري والحكم بعدمه واقعي، فيجمع بين الدليلين بذلك. فاذا زال الشك وعلم بالوقفية يرتفع الحكم الظاهري بجواز البيع لارتفاع موضوعه، ويتأتى فيه حديث الاجزاء.

وهذا بخلاف الصورة الاولى، فانه حيث لا مانع من ثبوت الحكم واقعاً للموضوع باعتبار عدم ترتب الأثر المناقض على ضده لو كان ثابتاً في الواقع، مع وجود المقتضي لذلك، وهو كونه فرداً للموضوع تكويناً، كان ثبوت الحكم له

ثبـوتـاً واقعياً لا يتصور فيه انكشاف خلاف، بل يرتفع بارتفاع موضوعه لانكشاف الخلاف في موضوعه.

واذا تبين هذا فنقول: ان ادلة الاشتراط تتكفل اثبات الشرطية للطهارة ودخل وجودها في العمل الصلاتي ـ مثلا ـ، فالدليل المتكفل لجعل الطهارة وايجادها في عالمها الواقعي لها ـ أعني العالم الاعتباري ـ يكون موجباً لترتب الشـرطية عليهـا بالـدليل الأول، لانـه قد حقق احـد مصـاديق المـوضـوع، فيترتب عليه الحكم قهـراً، فيكون حاكماً علىٰ ادلة الاشتراط بالمعنى الاول للحكومة التي عرفت انها ليست من انواع الحكومة الاصطلاحية، لعدم النظر في الدليل الحاكم الىٰ الدليل المحكوم اصلاً، لانه لا يتكفل سوىٰ جعل فرد وايجاده من دون ان ينظر الىٰ ترتب الحكم الثابت بذلك الدليل عليه مما تقدم.

وبـالجملة: حال اصـالة الطهارة بالنسبة الى دليل الاشتراط حال ما يتكفـل تكـوين «عـالم» حقيقة بالنسبة الى دليل: «اكرم العلماء» ولما لم يكن للشرطية أثر مناقض مترتب على النجاسة الواقعية، اذ لم تؤخذ النجاسة مانعاً لامتناع ذلك كما عرفت الاشارة اليه، كان ثبوت الشرطية للطهارة الظاهرية ـ بمعنى المجعـولـة في حال الشك بالطهارة والنجاسة الواقعيتين ـ ثبوتاً واقعياً. فالـطهـارة الـظاهـرية شرط واقعاً. فيكون العمل الذي جاء به مع الطهارة الظاهرية واجداً لما هو الشرط واقعاً، فاذا زال الشك وعلم بالنجاسة وزالت الطهارة الظاهرية لم يكن في العمل بالنسبة الى الشرط انكشاف خلاف الواقع لوجـدانه للشرط واقعا، وانما يكون من باب تبدل الموضوع فتزول الشرطية قهراً، لارتفاع موضوعها كما لو تنجس الطاهر.

وعليه، فالمقصود من حكومة اصالة الحل والطهارة على ادلة الاشتراط هذا المعنى من الحكومة ـ أعني حكومة ما يتكفل ايجاد ما هو الموضوع واقعاً وتكوينه ـ، فيترتب عليه الاثر واقعا بادلة الاشتراط.

نعم اصالة الطهارة بالنسبة الى غير الشرطية من الآثار التي ثبت ضدها للنجاسة كجواز الشرب، اذ لايجوز شرب النجس، لا تتكفل ثبوتها الواقعي، وذلك لان الموضوع الذي تكفلت بيان طهارته في حال الشك اذا كان نجسا واقعا تثبت له آثار النجاسة الواقعية في الواقع كعدم جواز الشرب، ودليل الطهارة يتكفل جواز شربه، فيتعارضان،وقد عرفت ان مقتضى الجمع الصحيح هو الالتزام بان الحكم الثابت بالأصل حكم ظاهري والثابت للنجس الواقعي حكم واقعي ويتقرر فيهما ما قرّر في كيفيةالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وهكذا الحال بالنسبة الىٰ آثار النجاسة الخاصة غير المناقضة لاثر الطهارة، كتنجيس الملاقي ـ اذ ليس عدم تنجيس الملاقي من آثار الطهارة المجعولة؛ بل المجعول هو تنجيس الملاقي للنجاسة ـ، فان اصالة الطهارة تتكفل نفيها ظاهراً لا ستلزامها نفي النجاسة ظاهراً كما عرفت.

وعليه، فاذا زال الشك وانكشف الخلاف انكشف خلاف الحكم الظاهري الثابت، وزال الحكم الظاهري من حين انكشاف الخلاف.

وخلاصة الكلام: ان اصالة الطهارة بضميمة دليل الاشتراط تتكفل اثبات الشرطية واقعاً، فيكون زوال الطهارة ظاهراً موجباً لارتفاع موضوع الشرطية وهو الطهارة، ولا يتصور في الشرطية كشف خلاف الواقع، لعدم المانع من ثبوت الشرطية واقعا مع وجود المقتضي وهو دليل الشرطية.

واما بالنسبة الىٰ غير الشرطية من الآثار المترتب ضدها علىٰ النجاسة فهي تتكفل ثبوته ظاهراً لانه مقتضىٰ الجمع بين الدليلين.

ومن هنا خصَّ صاحب الكفاية بالاجزاء مورد حكومة اصالة الطهارة علىٰ ادلة الاشتراط وبالنسبة الىٰ الشرطية والشطرية . فالتفت جيدا.

وبوضوح ما ذكرنا يتضح عدم الوجه فيما اورد علىٰ صاحب الكفاية نقضاً: بان اصالةالطهارة اذا كانت تتكفل التوسعة الواقعية في موضوع له.

لزم ان لا يحكم بتنجس ما يلاقي النجس واقعاً المحكوم بطهارته ظاهراً، ويحكم بطهارته بعد انكشاف الخلاف لانه لا قىٰ الطاهر في حينه.

كما لزم ان يحكم بصحة الوضوء او الغسل بالماء الثابتة طهارته باصالة الطهارة او استصحابها، مع كونه نجساً و اقعاً ـ لو انكشف ذلك ـ، لان شرط صحة الوضوء والغسل طهارة الماء وقد تحققت.

وبانه لو كان الاستصحاب كاصالة الطهارة يتكفل التوسعة في الموضوع واقعاً.

لزم ان نحكم بصحة البيع المترتب علىٰ استصحاب ملكية زيد للمال مع انكشاف انه وقف واقعاً او انه ملك لعمرو، لتحقق موضوع صحة البيع وجواز النقل والانتقال وهو ملكية زيد.

والحال انه لا يلتزم احد بهذه اللوازم حتىٰ صاحب الكفاية نفسه[1].

ووضوح عدم ورود هذه النقوض: ان نجاسة الملاقي من احكام النجس، اذ لم يؤخذ عدم النجاسة حكماً للطهارة شرعاً. وبما ان الطهارة تضاد النجاسة كان الحكم بطهارة الماء ظاهراً ملازماً لنفي النجاسة ظاهراً الملازم لنفي نجاسة ملاقيه ظاهراً لا واقعاً. وعليه اذا انكشف نجاسة الماء واقعاً زال الحكم الظاهري، وعلم بان الملاقي قد لاقىٰ ما هو نجس فيترتب عليه حكم ملاقاة النجس وهو النجاسة.

وبالجملة: الحكم بطهارة الملاقي حكم ظاهري لا واقعي كالشرطية، للفرق الواضح كما اشرنا اليه في اصل التقريب.

وهكذا الحال في عدم صحة الوضوء والغسل، لانه لم يثبت أخذ الطهارة في الوضوء والغسل شرطاً كي تثبت للماء واقعاً لعدم المانع، بل يمكن ان يدعى

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٠٠ ـ الطبعة الاولى.

أخذ النجاسة فيها مانعاً، فالذي يتكفله دليل الطهارة حينئذ نفي المانعية ظاهراً بالملازمة العقلية، فاذا انكشف الخلاف بالعلم بنجاسة الماء فقد انكشف كون الوضوء مع المانع الواقعي، لعدم نفي المانعية واقعاً باصالة الطهارة.

وبالجملة: لا يعلم ان اصالة الطهارة بالنسبة الى الوضوء والغسل تتكفل حكما واقعياً يقتضي صحتهما، لاحتمال أخذ النجاسة مانعاً فيهما وعدم أخذ الطهارة شرطاً، وقد عرفت ان اعتبار أخذ الضدين ظاهراً انما ينفي آثار الضد الآخر ـ ولو لم تكن مناقضة لآثاره ـ ظاهراً لا واقعاً.

واما النقض باستصحاب الملكية لزيد، فعدم وروده لاجل ان للملكية ضداً، له أثر يناقض أثرها، وذلك الأثر هو عدم جواز النقل والانتقال. فجواز النقل والانتقال الثابت باستصحاب ملكية زيد بمقتضى الجمع بين الدليلين جواز ظاهري يرتفع بانكشاف خلافه، فتكون المعاملة واقعة على ما هو وقف او ملك عمرو واقعاً وحكمها عدم الصحة واقعاً.

ولعل النقض المذكور قد جاء في ذهن صاحب الكفاية فخصَّ حكومة الاستصحاب باستصحاب الطهارة لا مطلق الاستصحاب، فقال: «واستصحابها ...».

والحاصل: ان موارد النقوض يختلف فيها الحال عن مورد الشرطية فلايلزم بها صاحب الكفاية.

وقد اورد المحقق النائيني على صاحب الكفاية مضافاً الى بعض النقوض بالحل وهو اربعة وجوه:

الاول: ان الحكومة بنظر صاحب الكفاية تتقوم بان يكون الدليل الحاكم مفسرا وشارحا للدليل المحكوم، بتضمنه الفاظ الشرح كلفظ: «أعني» وما شابهه، ولاجل ذلك لم يلتزم بحكومة ادلة نفي الضرر والحرج على ادلة الاحكام الواقعية.

وعليه، فلا تتجه دعوى حكومة اصالة الطهارة واصالة الحل والاستصحاب على ادلة الاشتراك لعدم كون لسانها لسان الشرح والتفسير [1].

وفيه:

اولا: انه لم يثبت من صاحب الكفاية هذا الالتزام في باب الحكومة وان كان له شاهد في بعض عباراته في الكفاية ـ كما بينا ذلك في محله ـ لصراحة متابعته الشيخ في حاشيته على الرسائل في تفسير الحكومة في نفي ذلك [2].

ومقتضى القاعدة وان كان نسبة ما تتضمنه الكفاية اليه دون التعليقة مع الاختلاف، لتأخر الكفاية، الا انه حيث لم يكن لما ذكره في الكفاية ظهور جزمي فيما نسب اليه لم يمكن نسبة المعنى المذكور اليه.

وثانياً: ان المهم فيما نحن فيه هو بيان تقدم اصالة الطهارة على ادلة الاشتراط، وتكفلها التوسعة الواقعية في مصاديق الشرط، وقد عرفت وجهه، اما كون جهة هذا التقديم هي الحكومة او غيرها فهذا لايهم فيما نحن بصدده، فالايراد المذكور ايراد لفظي صرف يرجع الى بيان عدم صحة تسمية جهة التقديم بالحكومة، وهو غير مهم في اصل الدعوى وتحقيق الاجزاء.

الثاني: ان اصالة الطهارة يستحيل ان تكون متكفلة للتوسعة الواقعية للشرط، لانها تتكفل جعل الطهارة في مرحلة الظاهر ومورد الشك بالواقع، فكيف تكون بنفسها موجبة لثبوت حكم واقعي لها وهو الشرطية؟ [3].

وفيه: انها انما تتكفل جعل الطهارة في مرحلة الظاهر، وذلك لا ينافي ان يثبت للطهارة الظاهرية المجعولة حكم واقعي، وقد عرفت ان اصالة الطهارة انما تتكفل التوسعة الواقعية في الشرط، وهو لا ينافي كون المجعول بها حكماً ظاهرياً.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ٢٥٧ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٨ ـ الطبعة الاولى.

وبتعبير آخر: ما ذكره (قدس سره) انما يتجه لو ادعى اتحاد ما تتكفل جعله اصالة الطهارة وما تستلزم توسعته واقعاً، اذ بعد فرض ان المجعول بها امر ظاهري قد لوحظ الجهل بالواقع فيه لايمكن فرض تكفلها توسعة المجعول بها واقعا وايجاد فرد واقعي، فانه خلف فرض كون المجعول بها امراً ظاهرياً.

واما مع اختلاف المجعول بها وما تستلزم توسعته فلا محذور فيه، والأمر كذلك، فان اصالة الطهارة لا تتكفل التوسعة الواقعية في نفس الطهارة، بل تتكفل التوسعة في الشرط الواقعي وما هو موضوع الشرطية واقعا، وهذا لا ينافي كون المجعول بها الطهارة الظاهرية، اذ لا امتناع في كون الطهارة الظاهرية شرطاً واقعاً.

الثـالث: ان الحكومة على نحوين: نحو يكون الدليل الحاكم في رتبة الـدليل المحكوم، بان لايكون الشك في الدليل المحكوم ماخوذاً في موضوع الدليل الحاكم، نظير دليل: «لاشك لكثير الشك» بالنسبة الى ادلة الشكوك في الصـلاة، فانها في رتبـة واحدة لاتحاد موضوعيهما رتبة، وهذا النحو يعبر عنه بالحكـومة الواقعية والدليل الحاكم فيه يكون معمماً واقعاً للدليل المحكوم او مخصصاً بلسان الحكومة. ونحو يكون الدليل الحاكم متاخراً في المرتبة عن الدليل المحكوم، بان كان الشك في الدليل المحكوم ماخوذاً في الدليل الحاكم، فيتأخر موضوعه المستلزم للتأخر الرتبي، يعبر عن هذا النحو بالحكومة الظاهرية، لان الدليل الحاكم فيه لايتكفل التوسعة او التضييق في الدليل المحكوم واقعاً لفرض ثبوته في مرحلة الشك بالواقع، بل يتكفل التوسعة او التضييق في مرحلة الظاهر والاحراز، فيترتب عليه آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، ومع انكشافه ينكشف عدم ثبوت الاثر الواقعي، لعدم تحقق موضوعه، فيكون مقتضى القاعدة عدم الاجزاء. والحكومة فيما نحن فيه من هذا القبيل، لكون المفروض أخذ الشك في الواقع في موضوع ادلة الاصول، فلاتكون الاصول في رتبة الدليل الواقعي، بل

يكون نظرها الى ترتب الحكم على المجعول بها ظاهراً وفي ظرف الشك.

وعليه، فمع انكشاف الخلاف يتضح عدم وجدان العمل لشرطه الواقعي، فلاوجه للحكم بالاجزاء حينئذ [١].

وفيه: ان ما ذكره يتم لو كانت الحكومة بأحد النحوين الأخيرين الذين يتكفل الدليل الحاكم فيها ترتيب الحكم والنظر فيه الى ترتب الاثر، فيتكفل بنفسه التوسعة فيما هو موضوع الحكم، فانه يقال عليه: انه اذا فرض انه يتكفل جعل الموضوع في مرحلة الظاهر فلامحالة يتكفل جعل الحكم له ظاهراً ايضاً فيتأتى فيه انكشاف الخلاف.

واما اذا كان المراد من الحكومة هو المعنى الاول لها الذي قد عرفت ان الدليل الحاكم فيه لا يتكفل سوى ايجاد الموضوع بلا ان يكون ناظراً الى ترتيب الحكم عليه، بل الحكم يثبت له بدليله الخاص ، فلا يتكفل سوى التوسعة في مقدار صدق ما هو الموضوع وانطباقه، لا التوسعة في الموضوع، فلا يتأتى فيه ما ذكره لان ثبوت الحكم للمجعول يكون ثبوتاً واقعياً، لا معنى لانكشاف الخلاف فيه.

وقد عرفت ان حكومة اصالة الطهارة على ادلة الاشتراط التي ادعاها صاحب الكفاية من النحو الاول، لان موضوع الشرطية أمر اعتباري ينوجد بالاعتبار والجعل وهو الطهارة، واصالة الطهارة تتكفل ايجاد فرد للموضوع في ظرف خاص بلا ان تتكفل هي جعل الحكم وترتيب الأثر، بل تثبت الشرطية بدليلها للطهارة باعتبار انطباق الموضوع عليها وكونها فرداً من افراده كالطهارة المجعولة للاشياء بحسب اصلها او بعد التطهير بالكرّ، فهي انما تتكفل التوسعة في دائرة انطباق الموضوع لا في دائرة نفس الموضوع. فتدبر.

الرابع: ان حكومة اصالة الطهارة اذا كانت بلحاظ انها تتكفل ايجاد

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٩ ـ الطبعة الاولى.

الموضوع وجعل ما هو المماثل، وبتعبير آخر: اذا كانت جهة حكومة اصالة الطهارةواستصحابها هو تكفلها ايجاد حكم ظاهري، لزم ان يلتزم بالحكومة في موارد الأمارات، لانها تتكفل جعل حكم ظاهري مماثل للمؤدى، فالأمارة القائمة على طهارة الماء تتكفل بدليل اعتبارها جعل الطهارة واعتبارها ظاهراً، فتثبت لها الشرطية واقعا لانها فرد للموضوع الاعتباري، فلا يتصور فيه كشف الخلاف ايضا، فلايتجه التفصيل بين الاصول والامارات، مع ان ملاك الحكومة والاجزاء في كليهما متحقق[1].

ولا يخفى ان هذا الايراد ـ وان كان لا يخلو عن وجه في نفسه ـ لكنه من مثل المحقق النائيني (قدس سره) غير وجيه، لانه (قدس سره) لايلتزم بكون المجعول في باب الأمارات حكماً ظاهرياً، بل مايلتزم به كون دليل الاعتبار متكفلا لجعل الطريقية وتتميم الكشف ـ كما سيجيء توضيحه في محله ـ. فالنقض على صاحب الكفاية بالأمارات غير وجيه، كما ان لا يصلح ان يكون ايراداً جدلياً يذكر لالزام صاحب الكفاية بالنقض ، لان صاحب الكفاية يتفق مع المحقق النائيني في عدم كون المجعول حكماً ظاهرياً بدليل الأمارة، وان كان يختلف معه في كون المجعول بدليل الأمارة المنجزية والمعذرية التي يدعي المحقق النائيني عدم معقولية جعلها.

فهذا الايراد انما يورد علىٰ من يلتزم بان المجعول في باب الأمارة حكم ظاهري مماثل، اذ يتجه النقض بالامارة حينئذٍ وطلب الفارق بين الموردين.

وقد تصدىٰ المحقق الاصفهاني للاجابة عنه وبيان الفرق الفارق بين الأصل والأمارة بما بيانه: ان لسان دليل الاصل يختلف عن لسان دليل الأمارة فان لسان الاصل مفاده جعل فرد ظاهري للطهارة في مقابل الفرد الواقعي، مع

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٩ ـ الطبعة الاولى.

غض النظر عن الواقع، فيتكفل قهراً ثبوت الحكم لهذا الفرد يوجب التوسعة في موضوع الحكم، فيكون اعم من الفرد الواقعي والظاهري، فلا يتصور فيه كشف خلاف. ولسان الامارة مفاده جعل الفرد الواقعي واعتباره وبيان ان مفاد الامارة هو الواقع، فلا تتكفل جعل شيء في قبال الواقع بل تتكفل اعتبار هذا هو الواقع، فلا يقتضي التوسعة في موضوع الحكم، بل تتكفل ثبوت آثار الواقع لما اعتبر بها، فاذا تبين انه غير الواقع كان من باب انكشاف الخلاف، اذ لم تثبت الآثــار الواقعية له، بل تثبت آثار الواقع للبناء على انه الواقع، فيتصور فيه انكشاف الخلاف بخلاف الاصل، فانه لما لم يكن الاعتبار فيه بلحاظ الواقع كان متكفلاً للتوسعة في الموضوع وثبوت الآثار الواقعية، فلا معنى لانكشاف الخلاف، بل يزول الحكم بزوال موضوعه[1].

ولا يخفى ان هذا الجـواب لايدفـع الاشكـال على ما قرّبنا به عبارة الكفاية، لانه لم نلتزم بتكفل دليل الاصل التوسعة في الموضوع وترتيب الحكم على الفـرد الـظاهـري، كي يفرق بين الاصل والأمارة في كيفية المفاد ونحو اللســان، بل قد عرفت تقريبه، بان الاصل لا يتكفل سوى جعل الموضوع الظاهري من دون لحاظ ترتب الحكم عليه، فيترتب عليه الحكم الثابت بدليله الخـاص على طبيعي الموضوع الاعتباري، فهو انما يوجب التوسعة في دائرة صدق الموضوع لا دائرة نفس الموضوع. وهذا المعنى يتأتى في مفاد الامارة، فانها تتكفل جعل الموضوع الاعتباري ظاهراً فتحقق فرداً للموضوع فيثبت له الحكم قهراً بدليله لانه احد افراد الموضوع، واختلاف اللسان وكون النظر في الأمارة الى جعل الموضوع بلحاظ الواقع لا يكون فارقاً بعد ان كانا مشتركين فيما هو ملاك ثبوت الأثر الواقعي واقعاً وهو تكفلها ايجاد فرد للموضوع الاعتباري،

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٥٣ ـ الطبعة الاولى.

ولا نظر لها الى ترتب الآثار، كي يقال: ان نظر الاصل الى ترتب الأثر الواقعي واقعاً، ونظر الأمارة الى ترتب أثر الواقع ظاهراً.

فالحق في الجواب ان يقال: ان الفرق الفارق بين الأصل والأمارة لايرجع الى اختلاف لسانيهما، بل الى اختلاف المجعول بهما، فالمجعول بالاصل غير المجعـول بالامارة، بيان ذلك: ان المجعول بالاصل هو الطهارة بلا نظر الى الواقع اصلاً، بل تعتبر الطهارة بالأصل مع غض النظر عن الواقع وباسدال الستار عليه، فيكون الطهارة الثابتة بالاصل فرداً لطبيعي الطهارة الاعتبارية الثابت لها الأثر بالدليل المعين، في مقابل الفرد الواقعي وفي عرضه فيثبت لها الأثر الواقعي كما يثبت للطهارة الواقعية، لكون كل منهما فرداً تكوينيا لما هو موضوع الأثر. وهذا بخلاف الجعل في الأمارة، فانه بلحاظ الوصول الى الواقع، فالمجعول بالامارة هو الطهارة بما انها الطهارة الواقعية وبما هي ثابتة واقعا ـ ولذا يصح نسبة مفاد الامارة الى الله على انه الواقع، والالتزام به على انه كذلك، بخلاف مفاد الاصل فانه لايصح الالتزام به على انه الواقع، وهذا امر تشترك فيه جميع الالتزامات في المجعول في باب الأمارة من المنجزية او الطريقية او الحجية او الحكم المماثل، فان الجميع يلتزمون بهذا المعنى وانه عند قيام الامارة يصح الالتزام بمفادها بما انه الواقع ويصح نسبته اليه تعالى كذلك فيقال حكم الله الواقعي كذا ـ.

وعليه، فالفرد الثابت بالأمارة لا يكون في عرض الواقع، بل في طوله فتترتب عليه آثار الواقع ظاهراً لا الاثر الواقعي، فيتصور فيه كشف الخلاف بانكشاف انه غير الواقع دون ما هو مفاد الاصل.

ولإيضاح هذا المعنى جيداً ورفع الابهام فيه كاملاً نقول: انه اذا ثبت حكم على طبيعي موضوع، كما اذا ثبت الحكم على طبيعي العالم، فكان له فرد تكويني حقيقي، وثبت بالدليل فرد اعتباري ـ وان لم يكن حقيقة كذلك ـ ثبت

ذلك الحكم لكلا الفردين الحقيقي والاعتباري، لان كلًا منهما فرد للطبيعي، فاذا اعتبر الفرد الاعتباري ـ بلحاظ جهة ما كالشك فيه ـ ثابتاً متحققاً، بان ورد الاعتبار على الفرد لا على الطبيعي، كان دليل الاعتبار بمقتضى ذلك متكفلاً لثبوت آثار الفرد الاعتباري عليه في مرحلة الشك، فاذا تبين انه ليس الفرد الاعتباري كان من باب انكشاف الخلاف ويزول الحكم حينئذ، ويتبين ان لا موضـوع لترتيب الآثار، اذ لم يكن ذلك الفرد الاعتباري ثابتاً في الواقع، اذ الاعتبار الثاني في طول الاعتبار الاول فتترتب عليه آثاره لا في عرضه، كي تترتب عليه الآثار الواقعية.

اذا عرفت هذا فما نحن فيه كذلك، فان الأثر وهو الشرطية قد ترتب على طبيعي الطهارة التي هي امر اعتباري، فلها فرد واقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك كالطهارة المعتبرة عند التطهير بالكرّ او كالطهارة الاصلية.

وقد ثبت لها فرداً آخر ظاهراً وهو الطهارة المعتبرة بالأصل، لكنه ثابت في عرض الفرد الواقعي، ولذا كان الاعتبار وارداً على مفهوم الطهارة وكلّيها. فثبت له الشرطية كما تثبت للفرد الواقعي.

ولكن الـطهارة الثابتة بالامارة ليست كذلك، فانه لم يعتبر بها مفهوم الطهارة وطبيعيها، وانما المعتبر هو الطهارة الواقعية، أعني الفرد الواقعي للطهارة الاعتبارية ـ وهو غير المأخوذ في موضوعه الشك ـ، فظهر: ان المعتبر في الامارة هو الطهارة بما انها الواقع.

وعليه، فلا تثبت لها آثار طبيعي الطهارة المأخوذ في الموضوع، بل تثبت لها آثار الواقع، اذ هي فرد اعتباري للواقع، فهي في طوله، فتترتب عليه آثاره، والا لما اتجه اعتبار الواقع، بل كان اللازم ان يعتبر اصل الطهارة ويتحقق كلّيها في عالم الاعتبار والجعل كي تترتب عليه الآثار الواقعية، ومعه يتصور انكشاف الخـلاف بظهور عدم ثبوت الطهارة الواقعية والفرد الواقعي المعتبر للطهارة،

فينكشف عدم تحقق ما هو موضوع الأثر ـ وهو الشرطية ـ فيكون العمل فاقداً للشرط الواقعي. وذلك لا يثبت في مفاد الاصل، لان المعتبر هو المفهوم ـ وهو ثابت في عالم الاعتبار لاينكشف عدم تحققه ـ وليس المعتبر به الفرد الواقعي. وعليه فترتب عليه آثار المفهوم ومنها الشرطية واقعاً، فيكون العمل واجداً للشرط الواقعي في ظرفه. ولم ينكشف عدم تحقق الشرط لتحقق موضوع الشرطية، بل يزول الشرط وينعدم بزوال الشك فتدبر.

وخلاصة القول: ان الفرق الفارق هو الاختلاف في ما هو المجعول فيهما واقعاً وثبوتاً فلاحظ.

وبهذا البيان يتضح ان ما افاده في الكفاية من الاجزاء في موارد الاصول الجارية في تحقيق ما هو موضوع التكليف او متعلقه، لا مانع عن الالتزام به، بل لا محيص عنه لسلامته عن أيّ محذور قيل فيه.

ثم انه (قدس سره) التزم بعدم الاجزاء في موارد الامارات الجارية في تنقيح ما هو الموضوع او المتعلق بناء على الطريقية، وبالاجزاء بناء على السببية.

واما الاصول والامارات الجارية في نفس الاحكام الشرعية، فقد التزم بعدم الاجزاء في مواردها مطلقاً، قيل بالطريقية او السببية [1].

اما عدم التزامه بعدم الاجزاء في مورد الامارة الجارية في تحقيق الموضوع او متعلق الحكم بناء على الطريقية فقد بين سرّه بما تقدم من المحقق الاصفهاني (قدس سره) في بيان الفرق بين الاصل والامارة ـ ولعله استخلصه من ظاهر عبارة الكفاية ـ، من ان لسان دليل الامارة جعل الموضوع بما انه الواقع، فتتكفل جعل آثار الواقع عليه، فالامارة القائمة على الطهارة تتكفل بيان تحقق ما هو الشرط واقعاً، فيتصور فيه كشف الخلاف بانكشاف عدم ثبوت الطهارة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الواقعية، وقد تقدم بيان عدم وفاء هذا المعنى بالمطلوب، وبيان ما هو التحقيق في الفرق الفارق من انه اختلاف المجعول واقعاً وثبوتاً فلانعيد.

واما التزامه بالاجزاء في مورد الامارة الجارية في تحقيق الموضوع او المتعلق بناء على السببية، فقد بيَّنة بانه حيث يكون مودّى الامارة بقيام الامارة ذا مصلحة واقعية، فيتأتى فيه الاحتمالات الثبوتية المتأتية في المأمور به الاضطراري، من ان المصلحة اما ان تكون وافية بتمام مصلحة الواقع او بعضها، ولم يمكن تدارك الباقي او امكن، وكان لازم التدارك او غير لازم التدارك، وقد تقدم ان جميع الاحتمالات الثبوتية غير الاحتمال الثابث ملازم للاجزاء، كما عرفت ان مقتضى الاطلاق نفي الاحتمال الثالث المستلزم لثبوت الاجزاء.

وقد اورد عليه: بان هذا انما يتم بناء على السببية التي يلتزم بها المصوبة واهل الخلاف، دون التي يلتزم بها اهل الحق المخطئة [1].

ولابد لنا في وضوح كلام الكفاية نفياً او اثباتاً في هذه الجهة والجهة الاخرى ـ اعني التزامه بعدم الاجزاء مطلقا في الاصول والامارات القائمة على الحكم ـ وما ذكره من الاصل العملي عند الشك في اعتبار الامارة من باب الطريقية او السببية، واختلاف الحال فيه عن الاصل العملي في باب الاوامر الاضطرارية او الظاهرية بناء على السببية. من البحث في الاجزاء مستقلاً بنحو كلي، وبه تتضح كل جهة من جهات كلامه. فنقول: ان الاصل او الأمارة التي يثبت بها حكم ظاهري، تارة تكون جارية في الموضوع. واخرى في نفس الحكم.

فالاولى: كما اذا قامت البينة او الاستصحاب على موت زيد الذي يترتب عليه آثار شرعية.

والثانية: كالامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٠٢ ـ الطبعة الاولى.

وانكشـاف الخلاف وان الواقع على خلاف مؤدى الأمارة، تارة يحصل بالعلم الوجداني التكويني. واخرى يحصل بحجة وأمارة اخرى بحيث تمنع من نفوذ الاولى.

ولا يخفى انه قد يشتبه الامر على بعض، فلايتصور دخول صورة قيام الحجة الأُخرى على خلاف الاولى فى موضوع الكلام، ويخصص الكلام فيما اذا حصل الانكشاف بالعلم.

وجهة ذلك: ان قيام الامارة الاخرى والحجة الثانية المتأخرة لايمنع من حجية الامارة الاولى في ظرفها، ولا ينفي كون مفاد الاولى هو الوظيفة العملية الفعلية للمكلف في حينه، وعليه فلايتصور فيه كشف خلاف الاولى من اول الامر وان الواقع على خلاف مفادها، اذ لا تنفى حجيتها في ظرف قيامها وعدم وجود الحجة الاقوى المتأخرة.

ولا يخفى انه توهم فاسد ينشأ من عدم الالتفات الى ما هو محل الكلام وموضوع النزاع.

وذلك لان موضوع الكلام: ما اذا قامت أمارة على تعيين الوظيفة الفعلية الظاهرية واستمر ذلك، ثم انكشف ان هذه الوظيفة الظاهرية لم تكن على طبق الواقع.

وهذا كما يتصور في العلم كذلك يتصور بقيام حجة أُخرى.

امـا صورة قيام العلم فواضحـة. واما صورة قيام الحجة، فلان الحجة الاخرى وان لم تمنع من حجية الاولى في حينها ولا تنفي كون مفاد الاولى هو الوظيفة الظاهرية الفعلية في ظرفها، لكن مفادها ان الواقع هو مؤداها وان غيره ليس بواقع، فيكون مفادها ان الوظيفة الظاهرية السابقة على خلاف الواقع، فالعلم والامارة الاخرى يشتركان في عدم نفي حجية الامارة السابقة وكون مؤداها في حينها هو الوظيفة الفعلية ـ اذ بالعلم ينكشف الواقع، وذلك لا يمنع

من كون الامـارة القائمة على خلافه حجة قبل حصوله ـ، الا انهما يتكفلان الكشف عن ان تلك الوظيفة الفعلية لم تكن على طبق الوظيفة الواقعية، فيقع الكلام في ان تلك الوظيفة الفعلية الظاهرية مع العلم بمخالفتها للواقع وجداناً او تعبداً وبالأمارة، هل تجزي عن الواقع ولا يلزم الاتيان بالوظيفة الواقعية فعلاً، او بما يترتب الآثار الشرعية على فوات الواقع ـ لو فرض فواته ـ او لا تجزي؟.

وبالجملة: بعد العلم بعدم الاتيان بالوظيفة الواقعية، يتكلم في ان ما جاء به من الوظيفة الظاهرية هل يكفي فلايلزم الاتيان بالواقع او بما يترتب على فواته شرعاً، او لا يكفي فلابد من ترتيب آثار عدم الاتيان بالواقع من الاتيان به لو لم يفت وقته او قضائه لو فات الوقت ونحو ذلك من الآثار الشرعية؟.

والمتحصل: ان عدم تكفل الأمارة الاخرى نفي حجية الاولى، بل تتكفل تحديدهـا زماناً لا يكون ملاكاً لخروج المورد عن محل الكلام، اذ مورد العلم الوجداني بالخلاف كذلك، اذ لا ينكشف بالعلم عدم حجية الأمارة القائمة، بل هي حجة في ظرفها. فالملاك في موضوع الكلام هو انكشاف كون مؤدى الأمارة على خلاف الواقع، وهذا كما يحصل يالعلم يحصل بأمارة اخرى لانها تنفي مفاد الاولى ـ وان لم تنفي حجيتها ـ. فيقع الكلام ـ كما عرفت ـ في اجزاء الوظيفة الظاهرية عن الواقع وعدمه.

وانت خبـير بانـه بعد وضوح ما هو محل النزاع لا يبقى مجال لتوهم الاجزاء بناء على الطريقية، بل عدم الاجزاء بملاحظة ما هو محل الكلام من القضايا التي قياساتها معها، اذ بعد العلم ـ وجداناً او تعبداً ـ بعدم الاتيان بما هو الوظيفة في الواقع لا وجه عقلائياً ولا عقلياً في الالتزام بعدم ترتيب آثار عدم الاتيان بالواقع وكفاية فعل أجنبي عن الواقع عنه.

نعم غاية ما تتكفله الأمارة الاولى هو المعذرية وعدم استحقاق المؤاخذة على مخالفة الواقع للجهل به مع العذر الموجب لقبح العقاب. ولكن الجهل لا

يرفع الآثار المترتبة على مخالفة الواقع، فلابد من ترتيبها بعد العلم بالمخالفة.

وبالجملة: اطلاق ادلة الآثار المترتبة على عدم الاتيان بالواقع كاطلاق دليل القضاء ونحوه محكم، ولم يثبت ان الاتيان بالوظيفة الظاهرية مانع عن شموله.

ومع هذا فقد ذكر للاجزاء وجوه:

الاول: ما تقدم ذكره من ان قيام الحجة الاخرى لا يمنع من حجية الاولى في ظرفها، فيكون لدينا حجتان، احداهما تقضي بالاجزاء وهي الاولى التي تحدد امدها بالاخرى. والثانية تقضي بعدمه وهى الاخرى الفعلية، ولا وجه لترجيح الاخرى على الاولى والالتزام بمقتضاها من عدم الاجزاء.

ووضـوح وهن هذا الوجه لايخفى على من له أقل فضل، فان الحجة الاخرى وان لم تنف حجية الاولى في حينها، الا انها تمنع من حجيتها فعلاً وبقاء، فالحجة الثابتة فعلاً علىٰ الواقع هي الثانية، وهي تقتضي بان الحكم الواقعي غير ما ادّت اليه الحجة السابقة، وانه لابد من ترتيب الآثار الواقعية لعدم الاتيان بالواقع، فلابد من العمل بها لانها حجة في حقنا فعلاً، وغيرها ليس حجة فعلا، بل كان حجة وانقطعت حجيته بقيامه.

وبعبـارة اخـرىٰ: انه لابد علينا من العمل بالامارة الفعلية والالتزام بمقتضاها، ومقتضاها ترتيب آثار عدم الاتيان بالواقع في ظرفه، وليس هناك حجة فعلية تعارضها، لانقطاع حجية الاولىٰ بقيام الامارة الثانية.

الثاني: ان الاتيان بالوظيفة الظاهرية المخالفة للوظيفة الواقعية كان عن استناد الى حجة في حينه، ومرجع الحجية الى الاكتفاء بما قامت عليه عن الواقع وعدم المؤاخذة عليه، وقيام الحجة الاخرى لا ينفي حجية الاولى في ظرفها، بل يمنع من حجيتها بقاء، فلايكون مقتضاها عدم الاستناد في مقام العمل الى الحجة.

وهذا الوجه وان لم يكن كسابقه في الوهن، لكنه غير سديد، فانه لا يخلو عن نوع مغالطة، وذلك لان معنى الحجية الثابتة للامارة هو المنجزية والمعذرية، اعني مايصح به احتجاج المولى على العبد لو صادف الواقع، واحتجاج العبد على المولى لو خالف، والاول المقصود بالمنجزية والثاني هو المقصود بالمعذرية، فيكون العبد موظفاً بما تودّيه الامارة ما دامت قائمة ويكتفي به عن الواقع في حال قيامها. فاذا انقطعت حجيتها وانكشف ان الواقع على خلاف ما أدّته لزم ترتيب الآثار الواقعية على عدم اتيانه، ولا مجال للاكتفاء بالوظيفة الظاهرية عن الـواقـع بعد فرض انكشاف الخلاف والعلم بانها على خلاف الواقع بالحجة الاخرى، لان الاكتفاء بمؤداها عن الواقع ـ بمعنى المعذورية عنه ـ انما يثبت ما دامت قائمة وحجة، فاذا انتفت حجيتها لم يثبت الاكتفاء بها عن الواقع. وهكذا الحال لو التزم بان المجعول في الامارة هو الحكم المماثل، فانه بلحاظ ترتب المنجـزية والمعـذرية عليه، والمعذرية مستمرة باستمرار الحجية، فاذا انقطعت الحجية انقطعت المعذرية ولزم العمل بالواقع الذي قامت عليه الحجة المخالفة.

وبالجملة: الاكتفاء بمؤدى الامارة عن الواقع انما هو مادامت الامارة حجة، فاذا انتفت حجيتها بقيام حجة اخرى اقوى منها امتنع الاكتفاء بمؤداها، اذ لا وجه له، لان غاية ما تتكفله الامارة الاولى هو المعذرية عن الواقع، بمعنى عدم صحـة المـواخـذة على الواقع، وهي ثابتة، ولكنها انقطعت بقيام الامارة الاخرى فلابد من ترتيب الآثار الواقعية التي تقضي بها الاخرى، ومنها وجوب القضاء او الاعادة ونحوهما. فلاحظ.

الثـالث: ان الالتزام بعدم الاجزاء مستلزم للعسر والحرج، وذلك فان اعادة الصلاة اربعين سنة على من قلد مجتهداً لايقول بوجوب السورة هذه المدة، ثم قلد من يقول بوجوبها، وكان قد أتى بالصلاة بدون سورة، موجب للحرج الشديد بلا كلام، وهكذا الالتزام ببطلان جميع معاملات من قلّد مجتهداً يذهب

الى جواز العقد بالفارسية وعمل على قوله، ثم قلّد من يذهب الى بطلان العقد بالفارسية، فانه موجب للعسر، ونحو ذلك من موارد البناء على بطلان الاعمال السابقة وعدم ترتيب الأثر عليها. وعليه فينفي عدم الاجزاء بادلة نفي العسر والحرج فيثبت الاجزاء.

وفيه: انه لو تم الدليل على نفي الحرج في الشريعة ـ فانه اول الكلام ـ، فموضوعه الحرج الشخصي لا النوعي. ولذا لا يجوز ترك الوضوء بالماء البارد لمن لايكون عليه حرجياً بلحاظ انه موجب للحرج نوعاً. ومعه لابد من ملاحظة كل مورد بخصوصه، فاذا كان عدم الاجزاء فيه موجباً للحرج بنى على الاجزاء بمقدار ما يرتفع به الحرج لا مطلقا وفي جميع الاعمال. ومن الطبيعي ان اصل الحرج ومقداره يختلف باختلاف الاشخاص، فلا يمكن الحكم لاجله بالاجزاء بقول مطلق، بل يحكم بالاجزاء في مورد الحرج خاصة.

ولا يخفى ان هذا يرجع الى تسليم كون مقتضى القاعدة عدم الاجزاء، ورفع اليد منها بلحاظ العنوان الثانوي، كرفع اليد عن سائر الاحكام الثابتة بلحاظه.

والمتحصل: انه لا دليل على الاجزاء والقاعدة تقتضى عدمه.

وبعد هذا يقع الكلام في جهات كلام صاحب الكفاية الثلاث:

الجهة الاولى: في التزامه بالاجزاء في موارد الامارات القائمة على الموضوع او المتعلق بناء على السببية. وقد عرفت توجيهه بان مؤدى الأمارة يكون ذا مصلحة واقعية، فتأتي فيها الاحتمالات الثبوتية في المأمور به الاضطراري الذي عرفت انها تنتهى الى الالتزام بالإجزاء[1].

وقد اورد عليه المحقق النائيني (رحمه الله): بان هذا انما يتم بناء على

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

السببية التي يلتزم بها المصوبة واهل الخلاف. لا السببية التي يلتزم بها اهل الحق والمخطئة المعبر عنها بـ: «المصلحة السلوكية». فان ما ذكره لايصح مطلقا بناء عليها، وذلك: لان الواقع يبقى على ما هو عليه من المصلحة بعد قيام الأمارة، ولا يكون مؤدى الامارة ذا مصلحة بنفسه، نعم لابد ان يكون في العمل على طبق الامارة مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، فلا وجه للاجزاء بالنسبة الى الاعادة ولا بالنسبة الى القضاء.

اما الاعادة فواضح، اذ لم تفت مصلحة العمل بعد لبقاء الوقت وامكان الاتيان به واستيفاء مصلحته، فلا يكون هناك مصلحة متداركة لمصلحة الواقع، نعم اذا كان انكشاف الخلاف بعد فوات اول الوقت في مثل الصلاة، لزم ان يكون في سلوك طريق الامارة مصلحة يتدارك بها مصلحة اول الوقت لا اكثر، لانها هي الفائتة دون غيرها.

واما القضاء، فلان الفائت ليس الا مصلحة الوقت دون المجموع من العمل والوقت، اذ يمكن استيفاء مصلحة ذات العمل بالاتيان به بذاته خارج الوقت، فالثابت من المصلحة في العمل على طبق الأمارة ليس الا ما يتدارك به مصلحة الوقت الفائتة دون مصلحة ذات العمل، لامكان الاستيفاء، فيجب القضاء لان مصلحة ذات العمل ملزمة يلزم استيفاؤها. نعم اذا استمر الاشتباه الى آخر العمر كان للاجزاء وجه لفوات مصلحة العمل على المكلف ايضاً، فلابد من ان تكون هناك مصلحة يتدارك بها تلك المصلحة. فتدبر [١].

واورد عليه: بان ما ذكر من عدم الاجزاء وجيه بالنسبة الى الاعادة دون القضاء، وذلك..

اما بالنسبة الى الاعادة، فلان غاية ما يفوت من المصلحة مصلحة اول

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٠٢ ـ الطبعة الاولى.

الوقت، وهي مما يمكن تداركها مستقلا، لان مصلحة ايقاع الصلاة اول الوقت ليست مصلحة مرتبطة بمصلحة اصل الصلاة، بل هي مصلحة استقلالية ظرفها الصلاة، مثل مصلحة القنوت ونحوه من المستحبات ـ هذا يبتني على ما يلتزم المورد من عدم معقولية الجزء او الشرط المستحب، بل مرجع الكل الى المستحب في الواجب فيكون ذا مصلحة مستقلة ـ، اما مصلحة نفس الصلاة فهي غير فائتة لامكان استيفائها بفعل الصلاة لعدم فوات الوقت.

واما بالنسبة الى القضاء، فلانه بخروج الوقت وانكشاف الخلاف بعد مضيه تفوت مصلحة الوقت الملزمة، وهي مصلحة ارتباطية بمصلحة اصل الصلاة، بمعنى انه لا يمكن تداركها واستيفاؤها الا في ضمن الصلاة. نظير حسن طعم الطعام، في التكوينيات، فانه لا يمكن استيفاؤه بدون نفس الطعام كما لا يخفى. وعليه بعد فرض تدارك ما فات من المصلحة يلزم تدارك مصلحة الوقت الفائتة، وقد عرفت ان تداركها لا يكون الا في ضمن مصلحة الصلاة، ففرض تدارك مصلحة الوقت يلزمه فرض تدارك مصلحة الصلاة، ومعه لا مجال لايجاب القضاء لحصول مصلحة العمل بدونه.

وبالجملة: فلابد من التفصيل ـ بناء على السببية الحقة ـ بين الاعادة والقضاء، فيلتزم بالاجزاء في الثاني دون الاول [1].

ولكن هذا الايراد لايخلو من بحث، وذلك لانه انما يتم لو كان اللازم ـ في صورة خطاء الامارة ـ تدارك نفس المصلحة الفائتة وايجاد فرد مماثل لها. واما لو كان اللازم هو جبران المصلحة الفائتة بما يرفع الفوات والخسارة، سواء كان بتدارك نفس المصلحة الفائتة او بمصلحة اخرى تجبر فوات تلك المصلحة كما

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٢٧٤ ـ الطبعة الاولى.
بحر العلوم علاء الدين. مصابيح الاصول ١ / ٢٧٦ ـ الطبعة الاولى.

هو الحق فلايتم هذا الايراد.

وتوضيح ذلك: ان وجه الالتزام بالمصلحة السلوكية هو ان الأمارة كثيراً ما لا تصادف الواقع، فيكون العمل عليها مفوتاً لمصلحة الواقع، وعليه فايجاب العمل عليها من قبل المولى الحكيم يلزمه عقلاً ان يجبر فوات مصلحة الواقع بجعل مصلحة في سلوك الامارة والعمل عليها، والا لكان الالتزام بالعمل بها قبيحاً، لان فيه تفويتا للمصالح الواقعية الملزمة. ومن الواضح ان العقل لايحكم ـ رفعاً للقبح ـ بلزوم تدارك نفس المصلحة الفائتة، بل غاية ما يحكم به هو لزوم الجبران، بحيث لايفوت العبد شيئاً من آثار المصلحة سواء كان يتدارك نفس المصلحة او بايجاد مصلحة اخرى جابرة، فان القبح يرتفع بذلك كما لا يخفى. واذا ثبت انه يمكن ان يكون الجبران بمصلحة ليست من سنخ المصلحة الفائتة، فيمكن ان يكون تدارك مصلحة الوقت بمصلحة اخرى غير مرتبطة بمصلحة الصلاة فتبقى مصلحة الصلاة بلا تدارك فيجب القضاء، ومع الشك في ذلك فاللازم هو الاحتياط، للعلم اولاً بعدم استيفاء مصلحة الصلاة والشك في تداركها، فقاعدة الاشتغال تقضي بلزوم تحصيل العلم باستيفائها وهو لا يكون الا بالقضاء.

فالمتحصل: ان ايراد المحقق النائيني (رحمه الله) على صاحب الكفاية وجيه.

الجهة الثانية: في تفصيله ـ بناء على السببية ـ بين الامارات القائمة على الموضوع او المتعلق، كالامارت القائمة على جزئية السورة للصلاة والامارات القائمة على الحكم، فالتزم بالاجزاء في الاولى وبعدمه في الثانية، فانه قد يتسأل عن وجه الفرق والسرّ في التفصيل [1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ولتوضيح جهة الفرق: لابد اولاً من الاشارة الى جهة ثبوت المصلحة في المؤدى الذي هو مفاد الالتزام بالسببية، فنقول: ان الوجه فيه احد امرين:

الاول: ان الامر الذي تتكفله الامارة كسائر الاوامر الشرعية الواقعية لابد ان يكون بملاك وجود المصلحة في متعلقه، والا لم يتجه البعث نحو متعلقه من الحكيم العادل. ولا خصوصية للامر الواقعي في كونه تابعاً للمصلحة في متعلقه دون غيره، فما تقوم عليه الامارة من امر يكون متعلقه ذا مصلحة.

الثاني: ان ايجاب العمل على طبق الامارة كثيراً ما يفوّت مصلحة الواقع على المكلف، لكثرة خطاء الامارة، وعليه فلابد ان يكون مؤداها مشتملا على مصلحة تجبر بها فوات مصلحة الواقع.

اذا عرفت هذا فاعلم ان سرّ الفرق يرجع الى كون الوجه في الالتزام بالسببية هو الاول.

وذلك: لان الامارة القائمة على الموضوع او المتعلق مرجعها الى بيان كون الامر الواقعي متعلقه كذا، والامر بالاتيان بهذا المتعلق، ومقتضى ذلك ثبوت المصلحة الباعثة للامر الواقعي في ما هو مؤدّى الامارة ـ كالصلاة بدون السورة مثلاً ـ، فيكون امتثاله سبباً للاجزاء لاستيفاء مصلحة الامر الواقعي وصيرورته بعد العمل بلا ملاك فيسقط، ولا يمكن ان يتعلق بنفسه بالمتعلق الواقعي لتعلقه واقعاً بما هو مؤدى الامارة لثبوت الملاك فيه، وهو لا يتعلق واقعاً بأمرين. واما الامارة القائمة على الحكم، كالامارة القائمة على وجوب الجمعة، فهي لا تنفي وجوب صلاة الظهر واقعاً، لان غاية ما تتكفله احداث مصلحة في وجوب الجمعة، فيكون وجوبها واقعياً، وهو لا ينافي وجوب الظهر، لان مفاد الامارة وجوب هذا العمل، ولا تتكفل نفي وجوب غيره فيبقى وجوب غيره على ما هو عليه من المصلحة. ولا تفي مصلحة مؤدى الامارة بها لانها مصلحة اخرى

وكل منهما ملزمة. نعم لو كان مفاد الامارة كون الواجب الواقعي هو الجمعة كان للاجـزاء وجـه لانقلاب مصلحة الواقع من الظهر الى الجمعة، ولكنه خلاف الفرض ، لانه من مورد قيام الامارة على المتعلق وان الواجب هذا، لا على اصل الحكم وان هذا واجب من دون تعرض لاثبات ونفي غيره.

وبالجملة: مع قيام الامارة على اصل الحكم يكون كل من الواقع ومؤدى الامارة واجباً واقعياً ذا مصلحة في متعلقه ولا يجزي احدهما عن الآخر، الا ان يدل دليل خارجي على عدم وجوب عملين واقعيين من سنخ واحد كصلاتين في وقت واحد، فانه كلام آخر غير مقتضي القاعدة.

ومحصل الفرق: ان الامارة القائمة على المتعلق او الموضوع بما ان لها نظراً الى الواقع الثابت المتقرر، فهي تقلبه عما كان عليه وتجعل المصلحة الباعثة نحوه في مؤداها، فيسقط بالاتيان بمؤداها. واما القائمة على الحكم، فغاية ما تثبته تحقيق مؤداها واقعاً لصيرورته بها ذا مصلحة، واما الواقع الثابت فلا تقلبه عما هو عليه من المصلحة لعدم نظرها اليه اصلاً.

واما بناء على الوجه الثاني، فلا يفترق الحال بين الامارة القائمة على الحكم وغيرها في الاجزاء مطلقاً، اذ بقيام الامارة على الحكم او غيره لابد ان يكون فيه مصلحة تسدّ عن مصلحة الواقع وتفي به، وهذا ملازم للاجزاء لاستيفاء مصلحة الواقع بما هو مؤدى الامارة، لان المصلحة الثابتة فيه قد لوحظ فيها تدارك مصلحة الواقع مطلقا، وهو يقتضي الاجزاء.

الجهـة الثـالثـة: فيما ذكره عند الشك في كون حجية الامارات بنحو الطريقية او بنحو السببية، من ان القاعدة تقتضي عدم الإجزاء ولزوم الاعادة في الوقت للعلم باشتغال ذمته بما يشك في فراغها منه بما أتى به بضميمة اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف، ولا يعارض هذا الاصل استصحاب عدم

فعلية التكليف، لانه لايثبت مسقطية ما أتى به الا بنحو الاصل المثبت [(١)].

فان هذا الكلام لايخلو عن اجمال وغموض، ولابد في توضيحه من الاشارة الى مواضع الغموض والتسأول. فنقول: ما المراد من العلم باشتغال الذمة وثبوت التكليف؟ هل العلم التفصيلي بثبوت التكليف الواقعي بعد كشف الخلاف، او المراد العلم الاجمالي؟.

فان كان المراد من العلم العلم التفصيلي، ففيه: ان مجرد العلم التفصيلي بثبوت التكليف لا يكفي فى لزوم افراغ الذمة ما لم يعلم فعلية ذلك التكليف الثابت، وهي غير معلومة، لان حجية الامارة اذا كانت بنحو الطريقية كان التكليف فعلياً، واذا كانت بنحو السببية لا يكون التكليف الواقعي فعلياً، بل التكليف الفعلي على طبق مؤدى الامارة، وقد أتى به دون الواقع، وبذلك يحصل له الشك في ثبوت التكليف الواقعي واصل البراءة ينفيه. ولو تنزلنا وقلنا: بكون التكليف الواقعي المعلوم فعلياً، كان ذلك بنفسه موجباً للزوم امتثاله جزماً بحكم العقل، لعدم الاتيان بمتعلقه، فاجراء اصالة عدم الاتيان بها يسقط معه التكليف وضمه اليه لم يعرف وجهه الصناعي.

وان كان المراد به العلم الاجمالي، فإما ان يراد به العلم الاجمالي في مرحلة الحدوث، فيقال: انه يعلم قبل العمل وبعد قيام الامارة بثبوت تكليف فعلي عليه اما على طبق مؤدى الامارة ـ لو كانت حجيتها بنحو السببية ـ، او بالواقع ـ لو كانت حجيتها بنحو الطريقية ـ. واما ان يراد به العلم الاجمالي في مرحلة البقاء، فيقال: انه يعلم بعد العمل وانكشاف الخلاف بانه مكلف بالواقع المنكشف فعلا او بمؤدى الامارة الذي جاء به.

فان اريد به العلم الاجمالي في مرحلة الحدوث، الذي يقتضي بدواً الاتيان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بكل من مؤدى الامارة والواقع بمقتضى تنجيز العلم الاجمالي، لاحتمال فعلية كل من التكليفين فتجب موافقته قطعاً، فهو منحل حكماً بقيام الامارة على كون التكليف الفعلي على طبق مؤداها ونفي فعلية غيره بالملازمة، اذ قد تقرر في محله انه اذا قامت امارة معينة لما هو المعلوم بالاجمال في أحد الاطراف ينحل العلم الاجمـالي ولا يكـون منجراً، كما اذا علم اجمالا بنجاسة احد هذين الانائين، فقامت البينة على ان النجس هو هذا الاناء فانها تنفي نجاسة الآخر بالملازمة، ومعه لايجب الاجتناب الا عما قامت البينة على نجاسته دون الآخر، لانحلال العلم الاجمـالي حكـماً. وما نحن فيه من هذا القبيل، لان مفاد الامارة كون التكليف الفعلي هو مؤداها، فتنفي بالملازمة فعلية الواقع، وعليه فلايجب الاتيان بغير مؤداها، لعدم كون الواقع فعلياً بمقتضى الأمارة وانحلال العلم الاجمالي. ولو فرض التنزل والالتزام بعدم انحلال العلم الاجمالي وكونه منجزاً في المقام، فهو بنفسه يقتضي بالاتيان بالفرد المشكوك الآخر، أعني الواقع بعد الاتيان بمؤدى الامارة بلا احتياج للتمسك باصالة عدم الاتيان بما هو مسقط للتكليف، لان مقتضى تنجيز العلم الاجمالي لزوم الاتيان بجميع افراده تحصيلاً للموافقة القطعية، فأي ميزةٍ لهذا العلم اوجبت الاحتياج الى ضمّ اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف؟.

وان كان المـراد به العلم الاجمالي في مرحلة البقاء، فمرجعه الى العلم باشتغال الذمة اما بتكليف ساقط ـ لو كان مؤدى الامارة ـ، او بتكليف باقٍ ـ لو كان هو الواقع ـ، ومثل هذا العلم لاحظّ له من التنجيز لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء وعدم كون التكليف المعلوم على جميع تقاديره فعليا فلا يكون منجزاً.

وبعد هذا كله ننقل الكلام الى جهة اخرى من كلامه، وهي ما ذكره من ان استصحـاب عدم فعلية الـواقع لا تثبت مسقطية المأتي به الاّ على القول

بالاصل المثبت [١].

فانه قد يتسائل: بان مجرد اثبات عدم فعلية الواقع تكفي في نفي التكليف فعلاً، سواء كان ما أتى به مسقطاً او لم يكن، فما هي جهة الاهتمام بهذا الامر مع فرض ثبوت عدم فعلية الواقع بالاصل؟.

هذه هي مواضع الغموض في كلامه وقد تبين انها في جهتين:

الجهة الاولى: في تشخيص المراد من العلم، وبيان جهة الحاجة الى اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف.

ويمكن رفع الغموض في هذه الجهة بان يقال: ان المقصود بالعلم هو العلم التفصيلي، وبالاصل الاستصحاب الموضوعي الذي يثبت به بقاء التكليف، لا الاستصحاب الحكمي ـ أعني استصحاب نفس بقاء التكليف ـ. بيان ذلك: انا نعلم تفصيلاً بثبوت الحكم الواقعي قبل الاتيان بمؤدى الامارة، سواء كانت حجية الامارة من باب الطريقية او من باب السببية، فان الحكم الواقعي له نحو تقرر على كلا التقديرين، وقد وقع الكلام في كيفية ثبوته وتقرره. وقد ذهب صاحب الكفاية في مبحث الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية الى انه يكون في مورد الطرق والامارات حكما انشائياً لو علم به يصير فعلياً ويتنجز [٢].

وعليه، فبعد الاتيان بمؤدى الامارة وانكشاف الخلاف نعلم تفصيلاً بان الحكم الواقعي كان ثابتاً بثبوت انشائي، لكنا نشك في بقائه وارتفاعه من جهة الشك في كون المأتي به مسقطا وعدمه، فيستصحب عدم الاتيان بما هو مسقط للتكليف، فيترتب عليه بقاء التكليف ـ ولا يجري استصحاب بقاء التكليف، لامكان اجراء الاصل في الموضوع، ومعه لا تصل النوبة الى اجرائه في المسبب ـ

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وبمقتضى ان الاستصحاب يكون بمنزلة العلم الموضوعي الطريقي، يكون الحكم الواقعي الثابت بالاستصحاب الموضوعي معلوما تعبداً لا تكويناً، فتثبت فعليته، لان المفروض ان ثبوته كان بنحو لو علم به كان فعلياً. واذا ثبتت فعليته وجب امتثاله بالاتيان بمتعلقه.

وقد يستشكل على هذا الاستصحاب بلزوم الدور، وذلك لان جريانه متوقف على ثبوت الأثر المتوقف على فعلية الحكم، وفعلية الحكم تتوقف على جريان الاستصحاب، فيلزم الدور، ولا يخفى ان هذا الاشكال سارٍ في جميع الموارد التي يجري فيها الاصل لاثبات الأثر المأخوذ في موضوعه العلم بالحكم الواقعي كالفعلية ونحوها. وجوابه في محله وليس محله ههنا.

الجهة الثانية: جهة الارتباط بين اصالة عدم كون الواقع فعلياً واثبات مسقطية المأتي به.

ولرفع الغموض من هذه الجهة نقول: ان النظر في اجراء استصحاب عدم فعلية الواقع هو ايجاد المعارض لاصالة عدم كون الاتيان بما يسقط معه التكليف، كي تسقط عن العمل، والمعارضة تتوقف على كون استصحاب عدم فعليه الواقع مثبتاً، لكون المأتي به مسقطاً، فاذا كان اثباته بالملازمة العقلية، يكون من الأصل المثبت فلايكون حجة، فلا يعارض اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف، بل يكون هذا مقدماً على استصحاب عدم فعلية الواقع بملاك تقدم الاصل السببي على المسببي. بيان ذلك: ان التنافي بين الاصلين وان كان موجوداً، لان الغرض من اصالة عدم الاتيان بمسقط التكليف اثبات فعلية الواقع واستصحاب عدم فعليته ينفيه، الا ان الاصل المثبت للفعلية لما لم يكن مثبتاً لها رأساً ـ بمعنى ان موضوعه ليس هو بقاء الفعلية ـ وانما يثبتها بتوسط اثبات عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف، واستصحاب عدم فعلية الواقع لا يثبت الاتيان بالمسقط الا بنحو الملازمة، كان استصحاب عدم الاتيان بالمسقط

مقدماً على استصحاب عدم فعلية الواقع، لانه يتكفل نفي مفاد استصحاب عدم الفعلية باثباتها، واستصحاب عدم الفعلية لا ينفي مفاده ومجراه الا بالملازمة غير المعتبرة شرعاً، فيكون رفع اليد عن استصحاب عدم فعلية الواقع بوجه ـ وهو استصحاب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف لانه ينفيه ـ، ولا يكون رفع اليد عن استصحاب عدم الاتيان بما هو المسقط بوجه، اذ الاصل الآخر لا ينفيه كما هو الفرض، او بوجه دائر، وهو نفي جريان استصحاب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف باصالة عدم الفعلية المتوقفة على عدم جريان استصحاب عدم الاتيان بالمسقط.

وبالجملة: الوجه في تقديم استصحاب عدم المسقط على استصحاب الفعلية هو الوجه في تقديم الاصل السببي على المسببي، فانهما من قبيلهما وان لم يكونا من مصاديقهما.

ومثل هذا يقال في الجواب عما يدعى من معارضة الاستصحاب التعليقي بالاستصحاب المنجز دائماً بتقريب: ان المستصحب حرمته تعليقاً كان حلالاً جزماً قبل حصول المعلق عليه، فتستصحب حليّته بعد حصوله، فيتعارض الاصلان. مثلا: بعد قيام الدليل على حرمة العنب اذا غلىٰ، وشك في سراية هذا الحكم الى الزبيب وعدمها، فتستصحب هذه الحرمة التعليقية، فيقال: ان الزبيب حين كان عنبا كان اذا غلى يحرم والآن بعد ان صار زبيباً يشك في ذلك فيستصحب كونه كذلك وبقاؤه على ما كان. ولكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب فعلي منجز، وهو استصحاب حلية الزبيب الثابتة له قبل الغليان، فيقال: ان الزبيب كان حلالا قبل الغليان، وبعد الغليان يشك في حليته وحرمته فيبنى على انه حلال بالاستصحاب.

فانه يقال في مقام رد هذه الدعوى: ان استصحاب الحلية الفعلية لا ينفي الحرمة التعليقية التي هي مؤدى الاستصحاب الآخر الا بالملازمة العقلية، لان

عدم الحرمة التعليقية ليس من آثار الحلية الفعلية شرعا كما لايخفى. بخلاف استصحاب الحرمة التعليقية فانه ينفي الحلية الفعلية بعد الغليان شرعاً وبالملازمة الشرعية، لان عدم الحلية من أثار الحرمة التعليقية شرعاً.

وعليه، فعدم العمل باستصحاب الحلية يكون بوجه، وعدم العمل باستصحاب الحرمة التعليقية يكون بدون وجه او على وجه دوري، فيتعين العمل باستصحاب الحرمة التعليقية، وهذا الوجه احسن ما يقال في جواب دعوى المعارضة. فقد قيل في جوابها وجوه لاتخلو عن مناقشة ظاهرة، فراجع مبحث الاستصحاب التعليقي في الاصول.

وبعد جميع هذا يحسن التعرض لتنبيهات المسألة، وهي ثلاثة:

التنبيه الاول: ـوقد ذكره في الكفاية[1]ـ كما اشرنا اليه فيما تقدم[2]، ان موضوع الكلام في الاجزاء ما اذا كان هناك حكم ثابت ظاهري او اضطراري، فيبحث عن كونه مجزياً عن الواقع وعدمه.

اما اذا لم يكن هناك حكم متقرر له ثبوت، وانما تخيل ثبوته، فهو اجنبي عن بحث الاجزاء، اذ لا حكم كي يبحث عن اجزائه وعدمه، بل عدم الاجزاء في مثله مما لا كلام فيه، اذ لا يتجه الاجزاء بوجه من الوجوه المذكورة له لعدم انطباقها عليه. ومن هنا يظهر عدم الاشكال في عدم الاجزاء فيما اذا قطع بحكم ثم انكشف خلافه، اذ القطع لا يوجب تحقق الأمر لا واقعاً ولا ظاهراً، فلا يكون في البين الا تخيل لثبوت الحكم. فلا وجه لاجزاء المأتي به مع عدم كونه الواقع.

نعم قد يكون ما أتى به مشتملاً على مقدار من المصلحة، بحيث لا يمكن معه تدارك الباقي من مصلحة الواقع، فلا يجب الاتيان بالواقع حينئذ، لكنه ليس

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) راجع ٢ / ٤٥ من هذا الكتاب.

من جهة اجزاء المقطوع به عن الواقع، بل من باب عدم امكان تدارك مصلحة الواقع الباقية، ولكن هذا اثباتاً يحتاج الى دليل خاص، وقد ثبت في بعض الموارد كما اذا صلّى جهراً في مورد الاخفات وبالعكس، وكما اذا صلّى تماماً في السفر مع الجهل بكون الوظيفة غير ما أتى به، فان الدليل دل على الاكتفاء بالعمل وعدم لزوم الاعادة مع معاقبته على تقصيره في السؤال والتعلّم، مما يكشف عن عدم كون ما أتى به متعلقاً للحكم، وانما هو محصل لبعض المصلحة بحيث لا يمكن تدارك الباقي، ولذا لا تجب الاعادة ولكن يعاقب على ذلك باعتبار انه فوّت على نفسه مصلحة الواقع الملزمة.

التنبيه الثـاني: ـوقد ذكره في الكفاية ايضا[1]ـ وموضوعه، بيان عدم المـلازمـة بين الاجـزاء والتصـويب، فانـه قد يتـوهم ملازمة القول بالاجزاء للتصـويب، لان مرجـع الاجزاء الى كون الواقع هو مؤدى الامارة الذي هو التصويب. وانه كان من الجدير بالذكر ان يذكر هذا الأمر وجهـاً لابطال الاجـزاء، فيقـال: ان الاجزاء ملازم للتصويب، وهو ـ أي التصويب ـ باطل بالاجماع، فكذلك ما هو لازم له وهو الاجزاء.

والذي ادعاه في الكفاية نفي ملازمة القول بالاجزاء للتصويب، بل عدم معقوليته، لاستلزامه لزوم عدم الشيء من وجوده.

وبيان ذلك: ان الحكم له في نظر صاحب الكفاية مراتب اربع، مرتبة الاقتضاء ومرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية ومرتبة التنجيز ـ وشرح المراد من كل منها ليس محله ههنا، وانما المقصود هنا الاشارة اليها ـ، والذي يرتبط بمحل الكلام فعلاً من هذه المراتب هو مرتبة الفعلية والانشاء دون مرتبي الاقتضاء والتنجز، ثم ان الذي ذهب اليه صاحب الكفاية في الجمع بين الاحكام الظاهرية

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

والواقعية، كما اشرنا اليه، هو كون الحكم الواقعي في موارد الطرق والامارات انشائياً، بحيث لو حصل العلم به يصير فعلياً، سواء في ذلك القول بالطريقية والقول بالسببية، فان الواقع يكون انشائياً والأمارة مانعة عن فعليته لا اكثر.

ولا يخفى ان الحكم الذي دلت الادلة على اشتراك العالم والجاهل فيه انما هو الحكم الانشائي، فان ادلة الاشتراك لا تقتضى أكثر من ذلك، اما الحكم الفعلي فهو يختص بالعالم لان موضوعه العلم بالحكم الانشائي.

وبهذا البيان ظهران القول بالاجزاء الذي هو فرع الالتزام بالسببية في حجية الأمارة، لا يلازم التصويب بمعنى ارتفاع الحكم الواقعي، لبقاء الحكم الـواقعي على ما هو عليه، ولكنه بمرتبة الانشاء والأمارة المخالفة مانعة عن فعليته. وهكذا الحال لو التزم بالاجزاء بناء على الطريقية. بل لا يعقل التصويب في مورد الأمارة والحكم الظاهري، لان الجهل بالحكم الواقعي مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري، فلابد ان يفرض ثبوت واقع يتعلق به الجهل والعلم، فلو فرض ارتفاع الحكم الواقعي بقيام الأمارة يرتفع الشك في الواقع فيلزم ارتفاع موضوع الحكم الظاهري، فيلزم من وجود الحكم الظاهري عدمه وذلك محال. هذا ايضاح ما ذكره في الكفاية.

والتحقيق ان يقـال: انـه ان التـزمنا في الجمع بين الاحكام الظاهرية والاحكام الواقعية بما يلتزم به صاحب الكفاية، من ان الاحكام الواقعية احكام انشائية، كان الحق ما ذهب اليه صاحب الكفاية في المقام من عدم الملازمة بين الاجزاء والتصويب. وان لم نلتزم بذلك اما من جهة ان المرتبة الانشائية للحكم بالمعنى الذي يفرضه لها صاحب الكفاية، لا يمكن تعقّله، وبمعنى آخر معقول ـ يذكر في محله ـ ترجع الى المرتبة الفعلية، والحكم الذي يكون مشتركاً بين العالم والجاهل هو الحكم الفعلي، وهو الذي يقع البحث في ارتفاعه وبقائه في موارد الامـارات والطرق. واما من جهة ان المرتبة الانشائية بالنحو الذي يصوّرها

صاحب الكفاية وان كان امراً معقولاً في نفسه الا ان الحكم الذي يشترك فيه العالم والجاهل هو الحكم الفعلي لا الانشائي، لان الحكم الفعلي هو الذي فيه جهة البعث دون الانشائي، فانه لا بعث فيه، بل هو في الحقيقة ليس حكماً.

وبالجملة: لو لم نلتزم بمذهب صاحب الكفاية والتزمنا بان الحكم الواقعي في مورد الطرق والامارات فعلي لا انشائي، فهل الالتزام بالاجزاء يلازم التصويب وارتفاع الحكم الواقعي اولا؟. نقول: انه حيث عرفت ابتناء القول بالاجزاء على القول بالسببية، فان كان شأن السببية ومرجعها الى رفع الحكم الواقعي بلحاظ ثبوت المصلحة المعادلة لمصلحة الواقع في مؤدى الامارة، فيوجب ذلك تخيير الشارع بين العمل بالواقع والعمل على طبق الأمارة، فيرتفع الوجوب التعييني الواقعي ويصير الوجوب الثابت تخييرياً، وعلى هذا الاساس يقال بالاجزاء، لان الواجب احدهما وقد جاء به فيتحقق الامتثال ـ اذا كان مرجع السببية الى ذلك ـ، فالقول بالاجزاء ملازم للتصويب، لارتفاع الحكم الواقعي الثابت، فان الحكم الواقعي كان هو الوجوب التعييني وقد فرض تبدّله الى الوجوب التخييري بقيام الأمارة. وان كان مرجع السببية الى رفع موضوع الحكم الواقعي بقاء لا حدوثاً، فيسقط امتثاله في مرحلة البقاء لارتفاع موضوعه، وذلك ببيان: ان الحكم الواقعي يبقى فعلياً على ما هو عليه، إلا انه بعد الاتيان بمؤدى الأمارة المشتمل على مصلحة يستوفى بها مصلحة الواقع لا يبقى مجال بعد ذلك لامتثال الواقع لسقوطه باستيفاء مصلحته، فيكون نظير ما لو وفى عمرو الدّين الذي في ذمة زيد، فان المأمور بالوفاء وان كان زيداً لكنه باداء عمرو يرتفع موضوع الأمر فيسقط بعد ان كان. فالحكم الواقعي لا يرتفع بقيام الأمارة، بل يبقى لكنه يسقط بامتثال الأمر الظاهري، لارتفاع موضوعه في مرحلة البقاء لا الحدوث والا لزم ارتفاعه بقيام الأمارة. ان كان مرجع السببية ذلك لم يكن القول بالاجزاء ملازماً للتصويب، لبقاء الأمر الواقعي على ما كان عليه وعدم ارتفاعه

بقيام الأمارة.

والـذي يتحصل: ان القول بالاجزاء لا يلازم التصويب بقول مطلق، حتى بناء على السببية التي يلتزم بها اهل الخلاف، فيكون ذلك جهة ايراد على القائلين بالاجزاء. والذي كان بناؤنا عليه في الدورة السابقة هو ملازمة القول بالاجزاء للتصويب حتى بناء على السببية بمعنى المصلحة السلوكية، فانتبه وتدبر.

التنبيه الثالث: ـوقد ذكره المحقق النائيني (قدس سره) ـ انه لا فرق في عدم الاجزاء وكونه مقتضى القاعدة الاولية بين اختلاف الحجة بالنسبة الى شخص واحد او شخصين، فكما لا يجوز ترتيب آثار الواقع على ما كان يبني عليه اولاً من الحكم تبعاً للحجة كذلك لا يجوز ترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه الحجـة اذا كانت الحجة لديه على خلافه، فلا يجوز لمن لا يرى صحة العقد بالفارسية ان يكون احد طرفي العقد مع من يرى صحة العقد بالفارسية واجراه بذلك. وهكذا لمن يرى نجاسة العصير العنبي لا يجوز ان يعامل مع من يرى طهارته معاملة الطاهر اذا علم بملاقاته للعصير. ولا يجوز لمن يرى جزئية السورة ان يقتدي بمن لا يرى جزئيتها اذا ترك السورة. وغير ذلك من موارد العبادات والمعـامـلات. نعم قد يستثنى من ذلـك باب الـطهارة والنجاسة ويحكم فيها بالاجزاء، وذلك لما جرت عليه السيرة المتشرعة التي يعلم بانتهائها الى زمان الائمة (عليهم السلام) بلا ردع منهم، على معاملة الناس معاملة الطهارة وان اختلفوا معهم في الرأي في كيفية التطهير واعداد النجاسات، بل ويشهد لذلك صريحاً معاملتهم مع اهل الخلاف معاملة الطاهرين مع اختلافنا معهم في تعيين النجاسات وكيفية التطهير منها، فهم قد لايرون الدّم نجساً او يرون التطهير منه بمجرد زواله عن البدن او الثوب، ومع هذا يعاملون معاملة الطاهرين بلا

توقف احد مما يكشف عن انخرام قاعدة عدم الاجزاء في هذا الباب [١].

واضاف السيد الخوئي الى هذا الاستثناء استثناء باب آخر، وهو باب النكاح متمسكا بما ورد من ان لكل قوم نكاحا، فانه يدل على البناء على صحة نكاح كل من يرى عقده نكاحاً وان لم يكن ثابتاً عند الغير، فيلزم ترتيب آثار الصحة على النكاح بالفارسية على من لا يرى صحته وهكذا [٢].

وتحقيق الحال يقتضي التكلم في جهات ثلاثة:

الجهة الاولىٰ: فيما قرره من عدم الفرق في حكم عدم الاجزاء بين شخص واحد او شخصين، مرجعه الى تفريع عدم امضاء عمل شخص في حق الآخر اذا كان علىٰ خلافه في الرأي تفريعه على عدم الاجزاء. وهو غير وجيه، فان هذا البحث لا يرتبط ببحث الاجزاء اصلاً، إذ عدم امضاء عمل شخص في حق الآخر المخالف له في الرأي لا يختص بالبناء علىٰ عدم الاجزاء، بل الحال اعم من القول بعدم الاجزاء والقول بالاجزاء.

واما علىٰ القول بعدم الاجزاء فواضح.

واما على القول بالاجزاء، فلان اساسه على ما عرفت هو الالتزام بالسببية التي مرجعها الىٰ كون مؤدى الامارة ذا مصلحة فعلية ملزمة، فيكون التكليف الفعلي على طبق مؤدى الامارة، ومن الواضح ان هذا المعنى يختص بمن قامت لديه الامارة، اما من قامت عنده الامارة على خلاف ذلك او علم بالواقع فالحكم الفعلي في حقه هو ما قامت عليه الامارة لديه او ما علم به، ولا ينقلب الواقع الى ما قامت عليه الامارة لدىٰ الشخص الآخر لفرض انكشاف الواقع لديه اما تكويناً بالعلم او تعبداً بالأمارة، وتلك الامارة لدىٰ غيره ليست حجة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٠٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٢٨٦ ـ الطبعة الاولى.

عليه كي يكون متعلقها ومؤداها ذا مصلحة واقعية مجزية عن الواقع. فالبحث في هذا الامر لا يرتبط بالاجزاء وعدمه، بل موضوع البحث فيها هو ما بيّنه الشيخ في مكاسبه[1]، وأشار أليه في رسائله[2] وهو ان الحكم الظاهري في حق شخص هل يكون حكماً واقعيا في حق غيره اولا؟ ومن الواضح ان صيرورته واقعيا في حق غيره مجرد وهم ولفظ لا أكثر.

الجهة الثانية: في كون استثناء باب الطهارة من جهة الحكم بالاجزاء فيها. وقد عرفت ان ذلك لا يبتني علىٰ الاجزاء. فلا يجوز لمن يرىٰ لزوم التعدد في التطهير من البول ترتيب آثار الطهارة علىٰ الصبّ مرة واحدة ممن يرىٰ عدم لزوم التعدد، لو قلنا بالاجزاء، والالزم ترتيب آثار الطهارة علىٰ مجرد زوال الدم عن بدن المخالف لانه يرىٰ الطهارة بذلك ولو علمنا بعدم وصول الماء اليه اصلا وهو مما لا يلتزم به احد، فالذي توجه به السيرة القطعية علىٰ معاملة الناس معاملة الطاهرين وان اختلفوا رأياً في باب الطهارة والنجاسة، مع عدم العلم ببقاء النجاسة وعدم التطهير، بل مع احتمال حصول الطهارة الواقعية هو احد وجهين:

الاول: البناء علىٰ ان غيبة المسلم مطهرة مطلقا ولا تختص بمورد دون آخر، بل مع احتمال حصول الطهارة الواقعية لبدن المسلم او ثوبه في غيبته يبني علىٰ طهارته وان اختلف رأياً في كيفية التطهير.

الثاني: البناء علىٰ جريان اصالة الصحة في عمل الغير مطلقاً ولو مع الاختلاف تقليداً او اجتهاداً في العمل الصحيح، وذلك بترتيب آثار الصحيح الواقعي علىٰ العمل المأتي به اذا احتمل ان يكون قد جيء به علىٰ ذلك النحو و لو عفواً بدون اختيار وقصد، فيرتب علىٰ تطهير من يرىٰ اجزاء المرة آثار

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. المكاسب / ١٠١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل. وهذه المسألة خلافية، وقد التزم بها بعض، وتحقيق احد الطرفين فيها يكون في بعض جهات الكلام في اصالة الصحة، وموضوعها ان دليل اصالة الصحة هل هو يقتضي ترتيب آثار الصحة الواقعية على العمل او الصحة الفاعل؟ فراجع.

الجهة الثالثة: فيما استثناه السيد الخوئي (حفظه الله) ـ أعني باب النكاح ـ مستدلا بما ورد من ان لكل قوم نكاحا. ومن الواضح ان هذا النص اجنبي عما نحن فيه، فانه وارد لبيان إلغاء اعتبار الشروط المأخوذة في النكاح شرعاً بالنسبة الى نكاح غير المسلمين، وان صحة النكاح بالنسبة اليهم مترتبة على ملاحظة الشروط المعتبرة لدينهم في النكاح، وذلك لان مقتضى عموم أدلة اعتبار الشروط هو اعتبارها في صحة كل نكاح سواء صدر من مسلم او من غيره، فهذا النص ورد لتخصيص اعتبار تلك الشروط الواقعية في نكاح المسلمين فقط، فصحة نكاح المسلم تتوقف على توفره على الشروط المعتبرة فيه، فاذا اختلف شخصان في ذلك وبنى احدهما على فقدان نكاح الآخر لبعض الشروط لا يجوز ترتيب آثار الصحة عليه، اذ النص المذكور لا يشمل مثل ذلك، وانما هو ناظر الى نكاح غير المسلمين من اقوام الكفر، فلا يلغي اعتبار الشرط الواقعي بالنسبة الى نكاح المسلم اذا كان يرى عدم اعتباره، بل هو يؤكد اعتبارها ويخصصه بنكاح المسلمين.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه. وبه يتم الكلام في الاجزاء[1](*).

(١) وقد تم تدريساً في يوم ١٤ / ع١ / ٨٥ وكتابة في يوم ٢ / ع٢ / ٨٥، إذ لم اكن في المباحث الاخيرة في النجف الاشرف، وقد كرر تقريرها عليَّ سيدنا الاستاذ (دام ظله)، فلا زال متفضلاً.

(*) ملخص ما أفيد في الدورة المتأخرة في النجف الاشرف حول إجزاء الأمر الظاهري

الوجه الثالث: من وجوه الإشكال على صاحب الكفاية هو: ان دليل التوسعة لابد وأن يأخذ الطهارة مفروغاً عنها، ثم يثبت سعة الشرطية، مع انه في مقام جعل الشرطية.

=

. . . .

= والجواب: إنه بمقتضى الحكومة يتكفل التوسعة بالمدلول الالتزامي، فهو بالمطابقة يتكفل جعل الطهارة المستلزم لترتب الأثر وهو الشرطية، فتكون دلالته على التوسعة بالالتزام نظير سائر موارد الحكومة المتكفلة للتوسعة. فتدبر.

كما إن إشكال: إن المورد من موارد الحكومة الظاهرية، يمكن دفعه: مضافاً الى ما في المتن، من إن الدليل يتكفل التوسعة الواقعية لدليل الشرطية ولا ينافي ذلك كونه متكفلا لحكم ظاهري، إذ الحكم الظاهري لا يمتنع أن يكون له أثر واقعي.

ثم ان جريان مطلب الكفاية في إصالة الحل يبتني على أمرين: الاول: كون المراد من محرم الأكل هو هذا العنوان لا جعله طريقا الى مصاديقه الخارجية كالأسد والهر. الثاني: كون الشرط هو كون الملبوس مما يؤكل لحمه لا أن المانع هو لبس محرم الاكل فلاحظ.

ثم إن الفرق بين الإمارة والاصل: ان مرجع التعبد بالإمارة إلى التعبد بوجود الشرط لانه هو مؤدي الإمارة وهو لا اثر له الا الدخول في الصلاة، فاذا انكشف الخلاف فلا وجه للإجزاء، بخلاف الأصل فإنه يتعبد بنفس الطهارة ويجعلها ويوجدها ويترتب عليه صحة الصلاة لوجدان الشرط.

ثم ان ما ذكره في الكفاية من التمسك باطلاق دليل الحجية بناء على السببية لإثبات الاجزاء غير واضح.

أما أولاً: فلان عمدة الدليل هو بناء العقلاء، وهو دليل لبي لا إطلاق له.

وإما ثانيا: فلأن دليل الحجية ولو كان لفظيا لا يتكفل الأمر.

وأما ما ذكره في مورد الشك من الرجوع إلى إصالة عدم سقوط التكليف مع العلم الإجمالي، فقد يورد عليه: بأنه لا تنجيز للعلم الإجمالي هاهنا لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء. والجواب: إنه لم يتمسك بالعلم الإجمالي وإنما تمسك باصالة عدم اتيان ما يسقط به التكليف فتدبر. هذا ما يرتبط بمطلب الكفاية.

وأما تحقيق المقام: فلابد من تحديد محل الكلام، فقد يقال: إن عمدة البحث في الشبهات الحكمية لا الموضوعية، ولكن الأمر بالعكس، لإن جميع موارد الشبهة الحكمية او اكثرها يرجع الى تبدل الرأي لأجل انكشاف عدم الحجية واقعاً، وهذا راجع الى الأمر الظاهري التخيلي لا الأمر الظاهري الحقيقي، وهو خلاف محل الكلام.

والحق في المقام اجزاء الأمر الظاهري الموضوعي أصلاً كان أم إمارة في العبادات دون المعاملات. والسر فيه: إن الشارع حين يتحقق منه التعبد الظاهري المؤمن ـ مثلا ـ يكون قد تصدى للمنع عن حكم العقل بالاشتغال حين الشك أو أستصحاب التكليف لو كان وقلنا بجريانه. ومع هذا يسقط الحكم الواقعي جزماً بعدم قابليته للداعوية مع حكم العقل بالأمان إذ قوام التكليف بالداعوية، وهي تتقوم بالخوف والرجاء، فإذا أتى المكلف بالعمل ثم إنكشف الخلاف فالموجب لثبوت التكليف الواقعي إما قاعدة الإشتغال أو الإستصحاب أو إطلاق دليل الأمر الواقعي. =

. . . .

= أما قاعدة الأشتغال فلا تجري، لأن الشك في حدوث التكليف.

واما إطلاق الأدلة، فقد يقرب جريانه بان المورد كموارد الغفلة التي يسقط فيها التكليف ثم يعود بالإلتفاف. ولكن الحق عدم جريانه، لإن المورد من مصاديق المسألة المعروفة وهي دوران الأمر بين عموم العام واستصحاب حكم المخصص، وهو من موارد عدم العام لإنّ الثابت حكم واحد مستمر، وقد إنقطع إستمراره، فلا مجال للتمسك بالدليل لإثبات الحكم بعد الإنقطاع، كما في الأمر بالوفاء بالعقد فلاحظ.

وأما الحكم في موارد الغفلة، فثبوته بعد الغفلة إنما هو للقطع بثبوت التكليف، وعدم الفرق بين صورة عروض الغفلة من أول الأمر التي يكون للأطلاق فيها مجال، وصورة العروض في الأثناء. ومن هنا يمكن أن يقرب ثبوت الحكم بعد الغفلة بأن الإطلاق المثبت للحكم بعد الغفلة مع كونها من أول الأمر يثبت الحكم بعد الغفلة في الأثناء بالملازمة، والقطع بعدم الفرق. ومن هنا يتضح إن قيام الإمارة لو كان من أول الأمر لم يجر فيه البيان السابق، لأنه يمكن التمسك بالإطلاق بعد زوال الجهل. ولكن هذا يقتضي ثبوت الحكم في الإمارة القائمة في الأثناء بالملازمة، كما أشير إليه في صورة الغفلة.

وعلى هذا فيختص هذا البيان بخصوص الإمارة او الأصل الذي لا يمكن ان يقوم من الأول، كقاعدة الفراغ، او التجاوز، والظن في الركعات أو الأفعال ـ على تقدير إعتباره ـ، ثم إنه لو تم هذا البيان لا يعارض بحديث لا تعاد لإن ظاهره ثبوت الأعادة في مورد قيام المقتضي لها وقد عرفت عدم تامية المقتضي للأعادة في موارد قاعدة الفراغ، فيختص مدلولها بخصوص النسيان. فتأمل.

ويمكن أن يقرب الاجزاء بوجهين آخرين: أحدهما: إنه عند قيام الإمارة او الأصل يثبت جواز الإكتفاء بالعمل في مقام الإمتثال، وبعد الإنكشاف يستصحب ذلك. ودعوى: إن الإطلاق حاكم على الإستصحاب. تندفع: بان الإطلاق يثبت الحكم الواقعي، وهو لا ينافي جواز الإكتفاء الثابت بالإستصحاب، لأنه متفرع على الحكم الواقعي. ولكن هذا الوجه انما يتم في موارد يكون جواز الإكتفاء ثابتا شرعاً، كموارد قاعدة الفراغ والتجاوز. أما موارد البينه ونحوها فلا، إذ جواز الإكتفاء فيها عقلي لا شرعي، فلا معنى لاستصحابه. واستصحاب الطبيعي يكون من القسم الثالث وهو لا نلتزم به.

والآخر: إنه عند قيام الإمارة يثبت الترخيص في ترك الواقع، فيستصحب ذلك بعد الإنكشاف، وهو ينفي الوجوب بناء على ما تقدم من إن الوجوب بحكم العقل الثابت بلحاظ الطلب وعدم الترخيص، وإذا ثبت الترخيص فلا وجوب ولو كان هذا الترخيص بواسطة الأصل.

وقد يقال: إن مقتضي ذلك عدم ثبوت الوجوب مطلقا في موارد الأمر لاستصحاب الترخيص قبل التشريع. وهذا خلاف ما يبني عليه القوم من الأخذ بالدليل وإثبات الوجوب، إلا إذا أثبت الإستحباب بالدليل.

وفيه: إن الترخيص قبل الشرع ثابت في ضمن الاباحة وقد إنتفت قطعا هنا بوجود الطلب ولو استحباباً. واستصحاب طبيعي الترخيص من القسم الثالث من استصحاب الكلي وهو ممنوع وهذا بخلاف =

. . . .

= ما نحن فيه فإن المستصحب هو الترخيص الظاهري الثابت سابقا الذي يجتمع مع الطلب الواقعي، وهو غير معلوم الزوال.

ثم إن هذا البيان وسوابقه للاجزاء يتأتّى حتى في الإمارات القائمة على الحكم. ولا يختص بالموضوع فلاحظ.

ثم إنه لو تم الأجزاء على القول بالطريقية، فلا إشكال في ثبوته على السببية لنفس البيانات. ولو فرض عدم الإجزاء والرجوع الى اطْلاق الأدلة الدالة على لزوم الإعادة أو القضاء. فهل يحكم بالإجزاء على السببية او لا؟.

التحقيق: ان للسببية مسالك ثلاثة:

الاول: السببية بمعنى عدم الواقع إلا ما قامت عليه الإمارة، وهذا هو المنسوب الى الأشاعرة ومقتضاه هو الاجزاء، بل لا موضوع للأجزاء وعدمه لأنه لا واقع هنا غير ما أدت إليه الإمارة حتى يقال إنه مجز عنه.

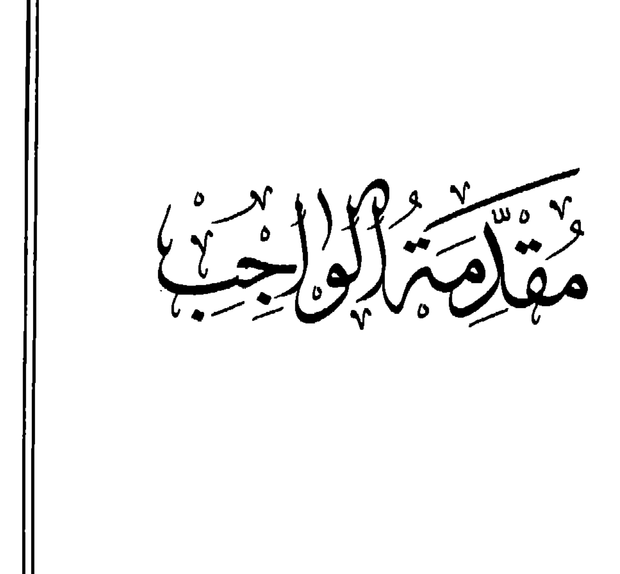
الثاني: المصلحة السلوكية التي بنىٰ عليها الشيخ، ومقتضاها التفصيل بين الإلتزام بتبعية القضاء للأداء وكون التوقيت بنحو تعدد المطلوب، والإلتزام بعدم التبعية وانه بامر جديد وان التوقيت بنحو وحدة المطلوب. فعلى الأول لا وجه للاجزاء من حيث القضاء، إذ لم تفت الا مصلحة الوقت، وأما مصلحة الفعل فهي قابلة للتدارك، وعلى الثاني يلتزم بالأجزاء لفوات مصلحة الواجب السابق، فلابد من تداركه ومع تداركه لا يصدق الفوت الموضوع للقضاء.

الثالث: السببية المعتزلية الراجعة الى انقلاب الواقع عما كان أولا، ومقتضاها عدم الاجزاء، إذ غاية ما يقرب الاجزاء عليها بأن المورد عليها يكون كموارد الأوامر الأضطرارية. لكن بيان الأجزاء في الأوامر الاضطرارية ـ الراجع الى ان ادلة الاوامر الاضطرارية تقتضي تصنيف المكلفين ـ لا يجري ههٰنا، إذ لا يقتضي دليل الحجية ولا نفس الإمارة تصنيف المكلفين. كما ان الوجه الآخر الراجع الى تكفل دليل الأمر الإضطراري تحقيق الشرط كالطهارة بالتيمم لا يجري ههٰنا، فلاحظ وتدبر.

يبقى الكلام في بعض خصوصيات كلام الكفاية كتفصيله على السببية بين إمارة الموضوع وإمارة الحكم وقد أوضحنا الفرق في المتن فلاحظ. وأما رجوعه مع الشك الى إصالة عدم المسقط بضميمة العلم بالشغل فالمراد به كما تقدم ليس التمسك بالعلم الإجمالي بل بالعلم الإجمالي ولضميمة استصحاب ما يثبت بقاء التكليف، فالتنجز بقاء بواسطة الاستصحاب. وهذا أحسن ما يمكن توجيه كلام الكفاية به ولا يرد عليه سوى إن هذا الإستصحاب من استصحاب الفرد المردد لا الكلي القسم الثاني، لأن الوجوب لا يتعلق بطبيعي الصلاة الجامعة بين الظهر والجمعة ـ مثلا ـ فليس المستصحب كلي الوجوب بل الفرد المردد بين فرديه، وليس نظير الحدث مما كان المجعول أمراً كليا لاتعلق له بشيء: وتحقيق ذلك الأمر في محله، مع انه لو رجع إلى استصحاب القسم الثاني فنحن لا نقول به ايضا. فلاحظ.

❋ ❋ ❋


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


مقدمة الواجب



مقدمة الواجب

قبل الخوض في المهم لابد من التنبيه على جهة وهي: انه قد يتساءل عن جهة اطناب صاحب الكفاية في مبحث المقدمة. والبحث في امور دقيقة نظرية، مع اعترافه اخيراً بعدم الثمرة العملية لهذا البحث وان ما ذكر له من الثمرات ليس بثمرة له.

والجـواب: ان موضوع هذا البحث الطويل وان كان بحسب العنوان والمدخل هو وجوب المقدمة، لكن الواقع انه يشتمل على ابحاث دقيقة نظرية لا ترتبط في حقيقتها بوجوب المقدمة وعدمه، وكل منها ذو آثار عملية في الفقه ومقام الفتوى. اما اصل وجوب المقدمة فالبحث عنه نفياً واثباتاً مختصر جداً مع انه غير خالٍ عن الثمرة العملية كما سنشير إليه.

اما تلك الابحاث الاستطرادية غير المرتبطة بوجوب المقدمة.

فمنها: البحث عن امكان الشرط المتأخر ومعقوليته وعدمه، فانه بحث دقيق طويل يستهلك قسماً كبيراً من مبحث وجوب المقدمة، مع انه لا علاقة له بوجوبها وعدمه، فسواء كانت المقدمة واجبة او غير واجبة يبحث عن امكان الشرط المتأخر، وتترتب عليه آثار عملية فقهية، كامكان الألتزام بالكشف في

المعاملة الفضولية المتعقبة للاجازة بناء على امكانه، واما بناء على عدم امكانه فلا مناص عن الالتزام بالنقل، وثمرة كلا الالتزامين تظهر في النماء المتجدد الحاصل بين زمان العقد والاجازة، فانه بناء على الكشف يكون للمشتري واما بناء على النقل فيكون للبائع لانه نماء حدث في ملكه.

ومنها: بعض صغريات بحث المقدمة الموصلة، وهو البحث عن كون المشروع من المقدمات العبادية هل هو الموصل منها او الأعم؟ مع قطع النظر عن وجوبه وعدمه وثمرة هذا البحث ظاهرة، فان الايصال اذا كان دخيلاً في مشروعية الوضوء للصلاة مثلا، فلازمه عدم صحة الوضوء اذا لم يترتب عليه الواجب، بخلاف ما اذا لم يعتبر في المشروعية وكان المشروع مطلق المقدمة.

ومنها: البحث في امكان الواجب المعلق وعدمه، فانه مما لا يرتبط بوجوب المقدمة وعدمه وله آثار مهمة في الفقه، كلزوم الاتيان بالمقدمة عقلاً اذا لم يبنى على وجوبها شرعاً، وعلم المكلف انه لا يقدر على الاتيان بها عند دخول وقت الواجب.

وغير ذلك من المباحث التي لا تخفى على النبيه.

واما الثمرة العملية للبحث في وجوب المقدمة، فهو كون المورد من موارد التعارض بناء على وجوب المقدمة لو كانت المقدمة محرمة وكونه من موارد التزاحم بناء على عدم وجوبها. بيان ذلك: انه اذا وجب شيء كانقاذ الغريق وكانت له مقدمة محرمة، وهي الأجتياز في ملك الغير بدون اذنه، فلو قلنا بوجوب المقدمة كان المورد من موارد التعارض ، لعدم امكان تعلق الحرمة والوجوب بشيءٍ واحد، فيتعارض دليل التحريم مع دليل الوجوب بخلاف ما اذا التزمنا بعدم وجوب المقدمة، فانه يكون من موارد التزاحم، لاختلاف متعلق الحكمين، وعدم المحذور في جعل الحرمة والوجوب لكل من متعلقيها في نفسه، لكن الحكمين لا يمكن امتثالها معاً لعدم القدرة فيقع التزاحم بينهما، ومن الواضح

اختلاف الأثر العملي بين ما اذا كان المورد من موارد التعارض او من موارد التزاحم.

وجملة القول: ان هذا الاطناب ليس موضوعه وجوب المقدمة، بل موضوعه كثير من المباحث التي يتعرض لها بالمناسبة، مع ان بحث وجوب المقدمة لا يخلو عن ثمرة عملية كما عرفت.

وبعد هذا يقع الكلام في أمور:

الامر الاول: والبحث فيه من جهتين:

الجهة الاولى: في ان هذه المسألة مسألة اصولية او فقهية او غيرهما.

والذي افاده صاحب الكفاية (رحمه الله) هو: انه يمكن فرض المسألة بنحو تكون من المسائل الفقهية، كأن يفرض البحث عن وجوب المقدمة وعدمه. كما يمكن فرضها بنحو تكون من المسائل الأصولية، كأن يفرض البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، فانها بذلك تكون من المسائل الاصولية، لان نتيجتها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وهو وجوب المقدمة المعينة كالوضوء ـ كما يشير اليه في اواخر المبحث ـ، وبهذا الاعتبار لابد من تحرير المسألة بهذا النحو كي تندرج في مسائل علم الأصول ولا تكون من المسائل الاستطرادية في هذا العلم، اذ مع امكان فرض البحث بنحو تكون من المسائل لا وجه لفرضه بنحو تكون خارجة عن العلم ويلتزم بان ذكرها بنحو الاستطراد. هذا مما افاده في الكفاية [1].

وقد افيد ـ خلافاً له ـ بان المسألة لا يمكن ان تكون من المسائل الفقهية، وذكر لذلك وجوه ثلاثة:

الاول: ـ ما افاده المحقق النائيني (رحمه الله) ـ ان المسألة الفقهية ما كان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

موضوعها امراً خاصا كوجوب الصلاة او الصوم او نحوهما. اما ما كان موضوعها عنوانا عاماً ينطبق على عناوين خاصة فليست بمسألة فقهية، وذلك كمسألة وجوب المقدمة، فان المقدمة عنوان عام ينطبق على عناوين خاصة في الابواب المختلفة كالوضوء ونحوه. فلا تكون من المسائل الفقهية وان كان محمول المسألة هو الوجوب وعدمه[١].

واورد عليه المحقق العراقي (رحمه الله): بالنقض ببعض المسائل الفقهية مما كان موضوعها عاماً لا يختص بباب دون آخر، كمسألة وجوب الوفاء بالنذر، فانه يشمل كل منذور سواء كان صلاة او حجاً او صوماً او غيرها. ومسألة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وعكسها ـ أي ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده ـ فان الموصول يعم جميع العقود التي تنطبق عليها الصلة كالبيع والاجارة وغيرهما[٢].

الثاني: ـ ما افاده المحقق العراقي (قدس سره) ـ ان المسألة الفقهية ما كان الحكم المبحوث عنه فيها ناشئاً عن ملاك واحد، ووجوب المقدمة ليس كذلك، لان وجوب كل مقدمة بوجوب ذيها، فملاكه يكون ملاك وجوب ذيها، ولا يخفى اختلاف الاحكام في الملاكات فملاك وجوب الصلاة غير ملاك وجوب الصوم وهكذا، فوجوب المقدمة يختلف ملاكه باختلاف موارده فلا تكون المسألة من المسائل الفقهية [٣].

وفيه:

اولا: ان تعيين الضابط لمسائل العلم ليس امراً يرجع الى اختيار كل احد، والا لما صح الايراد بعدم الطرف والعكس على احد، بل الملحوظ فيه احد

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢١٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣١٣ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣١٢ ـ الطبعة الاولى.

امرين: اما ان تكون هناك مسائل مجموعة اصطلح عليها باسم خاص، فيلحظ الجـامع بينها ويفرض كونه هو الضابط لمسائل العلم، واما ان يلحظ الغرض والملاك في تدوين العلم وتحرير مسائله، فينتزع الضابط للمسائل بلحاظه. واما فرض الضابط بلا لحاظ أحد هذين الامرين، بل بالاختيار، فذلك ما لا وجه له.

ولا يخفى ان الضابط للمسالة الاصولية بلحاظ غرض علم الفقه، انما هو كل ما يبحث فيه عن عوارض فعل المكلف الشرعية، سواء تعدد ملاكه او اتحد، فمسألة وجوب المقدمة على هذا من المسائل الفقهية، وزيادة قيد اتحاد الملاك بلا وجه ظاهر.

وثانيا: ان وجوب المقدمة بعنوان انها مقدمة يكون بملاك واحد في جميع موارده وهو ملاك المقدمية، فانه هو الذي يوجب ترشح الوجوب على المقدمة فى كل الموارد وليس له ملاك آخر غيره.

الثالث: ـ وهو ما افاده السيد الخوئي (حفظه الله) ـ ان البحث ليس عن خصوص وجوب مقدمة الواجب او استحباب مقدمة المستحب وانما البحث في الحقيقة يرجع الى مطلوبية مقدمة المطلوب بقول مطلق بلا خصوصية للوجوب والاستحباب، وذكر الوجوب في العنوان ليس الا لاهميته لا لخصوصية فيه، ومعه لاتكون المسألة فقهية، لان جامع الطلب ليس من الاحكام الشرعية والعوارض التي تفـرض لفعـل المكلف، اذ ما يعرض على فعل المكلف هو خصوصيات الطلب، بل تكون المسألة مما يستنبط بواسطتها حكم شرعي وهو وجوب المقدمة او استحبابها كما لا يخفى [1].

وفيه: ان جامـع الـطلب لو كان امـراً متقـرراً في قبـال الوجوب او الاستحبـاب، او لم يكن كذلك ولكن كان البحث عن مطلّوبية المقدمة بكلّي

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٢٩٣ ـ الطبعة الاولى.

الطلب بلا نظر الى خصوصية الوجوب والاستحباب، كان ما ذكر في محلّه، لكنه ليس كذلـك، بل الـطلب المأخوذ في العنوان قد أخذ عنواناً ومرآتاً للوجوب والاستحباب، فالبحث يرجع في الحقيقة الى وجوب مقدمة الواجب واستحباب مقدمة المستحب، غاية الامر انه يشار اليهما بلفظ وعنوان واحد.

وبعبارة اخرى: ان لكل من خصوصيتي الوجوب والاستحباب دخل في وجوب المقدمة واستحبابها، وليس الترشح من جهة اصل الارادة والطلب فقط، والا لما اتجه وجوب مقدمة الواجب دون المستحب، بل غاية ما يثبت مطلوبيتها، اما كون الطلب وجوبياً فلا دليل عليه. فالانتهاء الى وجوب مقدمة الواجب واستحبـاب مقـدمة المستحب من البحث كاشف عن تعلق النظر في البحث بخصوصيتي الوجوب والاستحباب، غاية الامر انه عبّر عنهما بعنوان واحد وهو لا يعني الغاء الخصوصية، وبذلك لا تخرج المسألة عن الفقه لان البحث عن مطلوبية المقدمة عنوانا لا حقيقة. فتدبر.

والانصاف: ان المسألة ليست من المسائل الاصولية ولا الفقهية، وانما هي من مباديء الاصول.

اما عدم كونها من مسائل الاصول: فلما عرفت في مبحث ضابط المسألة الاصولية من ان المسألة الاصولية ما كانت نتيجتها رافعة لتحير المكلف في مقام العمل، اما تكويناً كمباحث الملازمات العقلية، او تعبداً، كمباحث الأمارات. ولا يخفى ان هذه المسألة لا تتكفل هذه الجهة، اذ لا تحيّر للمكلف في مقام العمل واداء الـوظيفة، اذ لابد عليه من الاتيان بالمقدمة تحصيلاً لامتثال ذيها وجبت شرعاً او لم تجب، فوجوب المقدمة وعدمه لا يؤثر في عمل المكلف أصلاً.

واما عدم كونها من مسائل الفقه: فلان المسائل الفقهية ما يبحث فيها عن عوارض الفعل الشرعية العملية لا مطلق العوارض الشرعية. ولا يخفى ان وجوب المقدمة شرعاً لا أثر عملياً له، اذ لا اطاعة له ولا عصيان ولا ثواب عليه

ولا عقاب ولا بعث فيه ولا زجر وقد عرفت ان المكلف يلزمه الاتيان بالمقدمة سواء كانت واجبة شرعاً او لم تكن.

واما كونها من المبادىء: فلما عرفت من ان ثمرتها العملية تحقيق صغرى لمسألة التعارض بناء على الوجوب، او صغرى لمسألة التزاحم بناء على عدم الوجوب، وكل من مسألتي التزاحم والتعارض من مسائل الاصول، فهي بذلك تكون من مبادئ المسألة الاصولية فلاحظ.

الجهة الثانية: في ان المسألة عقلية او لفظية.

ذهب صاحب الكفاية الى كونها عقلية لا لفظية ـ كما قد يظهر من صاحب المعالم [1]ـ والوجه فيه: ان اصل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته محل اشكال، فلابد من ايقاع البحث فيه، ولا معنى لايقاع البحث في مقام الاثبات وكون وجوب المقدمة مدلولاً للفظ بأي الدلالات، او عدم كونه مدلولاً له بأحدها [2].

ولا يرد على صاحب الكفاية: ان موضوع البحث لا يتحمل البحث في مقامين الثبوت والاثبات ـ كما هو ظاهر الكفاية ـ، لان مرجع البحث الاثباتي في ثبوت الدلالة الالتزامية على وجوب المقدمة الى تحقيق وجود الملازمة ثبوتاً وعدمه، فالبحث في مقام الاثبات ينتهي الى تحقيق مقام الثبوت [3].

وجه عدم ورود هذا الايراد: ان الملازمة التي هي ملاك الدلالة الالتزامية هي الملازمة العرفية، والمبحوث عنه ثبوتاً هو كلي الملازمة، ومع كون اصل الملازمة محل الاشكال لا تصل النوبة الى مرحلة الاثبات، وتحقيق أي نوع ثابت من انواع الملازمة وعلى أي حال فالأمر سهل.

---

(١) العاملي جمال الدين . معالم الدين في الاصول / ٦١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٢٦١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الامر الثاني:في تقسيمات المقدمة.

وقد تعرض في الكفاية الى ذكر تقسيمات متعددة لها:

التقسيم الاول:انقسامها الى المقدمة الداخلية، وهي: الأجزاء المأخوذة في المأمور به. والمقدمة الخارجية، وهي: الامور الخارجة عن المأهية التي يتوقف وجود المأمور به عليها.

وقد تعرض صاحب الكفاية الى البحث عن المقدمة الداخلية من جهتين:

الجهة الاولى: في صحة اطلاق المقدمة عليها، اذ قد يستشكل[(١)]في ذلك: بان المقـدمية تتوقف على كون المقدمة سابقة على ذي المقدمة، والأجزاء غير سابقة على المركب، لان الكل هو عين الاجزاء، ونفس الشيء لا يكون سابقاً عليه. والجواب الذي اشار اليه في الكفاية عن هذا الاشكال هو: ان الأجزاء بالأسر فيها جهتان واقعيتان احداها مترتبة على الأُخرى، فان في كل جزء جهة ذاته وجهة اجتماعه مع غيره من الأجزاء. ولا يخفى ان جهة الذات متقدمة على جهة اجتماع الذات مع الذات الأخرى تقدم المعروض على العارض، لان جهة الاجتماع عارضة على الذوات.

وعليه فنقـول: اذا لوحـظت الأجـزاء بجهة ذاتها كانت المقدمة، واذا لوحظت بوصف الاجتماع والانضمام كانت الكل، فالمقدمة سابقة على الكل وذي المقدمة سبق المعروض على العارض، وهذا السبق يصحح اطلاق المقدمية عليها.

ويمكن التعبير عن الفرق بين الأجزاء والكل بحسب اصطلاح المعقول: بان الأجزاء ما لوحظت لا بشرط، والكل ما لوحظ بشرط شيء[(١)].

وقد نبَّه عليه في الكفاية تمهيداً للاشارة الى الاشكال على جواب صاحب التقريرات عن الاستشكال في مقدمية الأجزاء: بان الجزء ما لوحظ بشرط لا[(٢)]،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٤٠ ـ الطبعة الاولى.

وانه ناشيء عما قيل في بيان جهة الفرق بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة المعبر عنهما في الانسان بالنفس والبدن، والاجزاء التحليلية كالجنس والفصل المعبر عنهما بالحيوان والناطق الموجبة لعدم صحة حمل المادة على الصورة وبالعكس في ظرف صحة حمل كل من الجنس والفصل على الآخر، فقد قيل في بيان جهة الفرق: ان الاجزاء الخارجية مأخوذة بشرط لا فلا يصح حملها، والأجزاء التحليلية مأخوذة لا بشرط، فكان ذلك منشأ لان يكون جواب صاحب التقريرات في بيان الفرق بين الجزء والكل بان الجزء مأخوذ بشرط لا، غفلة منه بان ذلك لايتلاءم مع كونه جزء للكل لان الكلية والجزئية متضائفان.

واخذ الجزء الخارجي بشرط لا بلحاظ الحمل لا بلحاظ الجزئية والكلية.

الجهة الثانية: في دخولها في محل النزاع، والذي قرّره في الكفاية عدم دخولها في محل النزاع لوجهين:

الاول: وهو ما أشار أليه في حاشية له في المقام: ومرجعه الى عدم المقتضي للوجوب الغيري فيها، وذلك لان ما يدل على وجوب المقدمة وترشح الوجوب عليها، انما هو الارتكاز العقلائي العرفي، وهو غاية ما يدل على ثبوت الوجوب والترشح في مورد تعدد الوجود ومغايرة وجود المقدمة لوجود ذيها، اما مع عدم مغايرة وجود المقدمة لوجود ذيها واتحادهما في الوجود، وتصحيح المقدمية بوجه من الوجوه الدقيقة العقلية، كما في الجزء والكل، فالدليل قاصر عن اثبات وجوبها وترشح الوجوب من ذيها عليها[1].

الثاني: وهو ما ذكره في متن الكفاية، ومرجعه الى وجود المانع من تعلق الوجوب الغيري بها، وبيان ذلك: ان الاجزاء لما كانت عين الكل في الوجود كان الامر النفسي المتعلق بالكل متعلق بها حقيقة، فهي متعلقة للوجوب النفسي،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعليه فيلزم من تعلق الوجوب الغيري بناء على ثبوت مقتضيه اجتماع حكمين على موضوع واحد وهو محال، لانه من باب اجتماع المثلين وهو في المنع كاجتماع الضدين، فالأجزاء لا تكون متعلقة للوجوب الغيري وان ثبت مقتضيه فيها لوجود المانع وهو استلزامه للمحال[1].

وقد ذكر للتفصي عن هذا المحذور وجهان:

الاول: ما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) من: انه لا مانع من تعلق الوجوب الغيري بالأجزاء مع تعلق الوجوب النفسي بها اذا رجع الى تعلق حكم واحد بها موكّدٌ لا حكمين مستقلين كي يستلزم اجتماع المثلين، فمحذور اجتماع المثلين يرتفع بالالتزام بالتاكد في الوجوب، كما يلتزم به في غير الأجزاء من الواجبات النفسية اذا كانت مقدمة لواجب آخر، نظير صلاة الظهر فانها مقدمة لصلاة العصر فهي واجبة بوجوب مؤكد لثبوت ملاك الوجوب الغيري فيها بضميمة تعلق الوجوب النفسي.

ولكنه استشكل في هذا الوجه بدعوى: ان التاكد انما يتصور في غير المورد الذي يكون الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النفسي، نظير مثال صلاة الظهر. واما اذا كان الوجوب الغيري معلولاً لنفس الوجوب النفسي كالاجزاء، فان وجوبها الغيري المفروض يترشح من وجوبها النفسي، فيمتنع فرض التأكد فيه[2].

واورد عليه السيد الخوئي (حفظه الله): بان امتناع التأكد انما يتم لو كان احدهما سابقاً على الآخر زماناً، بمعنى ان وجود احدهما بعد وجود الآخر، لا ما كان احدهما متقدماً على الآخر رتبة مع تقارنهما في الوجود كما فيما نحن فيه، اذ

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢١٨ ـ الطبعة الاولى.

العلة لا تنفك عن المعلول وجوداً و السبق واللحوق بينهما رتبي لا زماني فلا مانع من التأكد[١].

وفيه: ان جهة استحالة التاكد لا يفترق فيها الحال بين النحوين. فان الـوجه في امتناع تأكد المعلول مع العلة: ان ترشح الوجوب الغيري لما كان معلولاً للوجـوب النفسي لا يمكن فرضه إلا بفرض تحقق الوجوب النفسي خارجاً ووجوده كي يترشح منه الوجوب الغيري ,يكون موثراً في وجوده تأثير العلة بالمعلول، ولا يخفى ان لكل وجود حد خاص معين، وعليه فاذا فرض ترشح الوجوب الغيري عن الوجوب النفسي مقارناً لوجوده، فاما ان يكون لكل منهما وجود مستقل فيلزم اجتماع المثلين. واما ان ينعدم الوجوب النفسي بحدّه الخاص ويحدث فرد جديد للوجوب مؤكد فيلزم انعدام علة الوجوب الغيري ـ اذ قد عرفت أنه الوجوب النفسي بحدّه الوجودي ـ، وهو مساوق لعدم وجود الوجوب الغيري لانعدام المعلول بانعدام علته، ففرض التأكد بين المعلول والعلة ملازم لفرض انعدام العلة بحدّها الوجودي الذي به قوام التأثير، وهو مستلزم لانعدام المعلول وهـو خلف فرض التأكد، ولا يخفى ان هذا الوجه لا يرتفع بدعوى المقارنة بين وجود المعلول ووجود العلة زماناً والاختلاف رتبة، فان ملاكه أعم، فكما يمتنع التأكد مع التقدم الزماني لعين الوجه، فكذلك يمتنع مع التقدم الرتبي والعلية وان تقارن زمان العلة والمعلول. فلاحظ.

الثاني: ما ذكره في الكفاية من انه قد تقرر في مبحث اجتماع الأمر والنهي ان اختـلاف الـوجـه والعنـوان يجدي في رفع غائلة امتناع اجتماع الحكمين المتضادين، فلابد ان يكون كافياً في رفع غائلة اجتماع الحكمين المتماثلين لانه موجب لتعدد المعنون، ولا يخفى ان العنوان الذي يثبت له الوجوب الغيري في

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٠٠ ـ الطبعة الاولى.

الأجـزاء غير العنـوان الـذي يثبت له الوجوب النفسي فيها، فان الوجوب النفسي طارىء على عنوان المركب الخاص من صلاة وصوم وغيرهما، والغيري طارىء على الاجزاء بعنوان المقدمية، فيختلف العنوان وبه ترتفع غائلة اجتماع الحكمين المتماثلين.

واورد عليه في الكفاية: ان عنوان المقدمية لم يؤخذ جهة تقييدية، فليس الوجوب بعارض على عنوان المقدمة، بل هو عارض على ذات المقدمة وما هي بالحمـل الشائع مقدمة، فعنوان المقدمية مأخوذ بنحو الجهة التعليلية، فتكون ذوات الأجـزاء متعلقـة للوجـوب النفسي باعتبـار انها عين المركب، ومتعلقة للوجوب الغيري لانها مقدمة فيجتمع المثلان في واحد [1].

فتحصـل من مجمـوع ما ذكرنا خروج الأجزاء عن موضوع الكلام، فموضوع الكلام هو المقدمات الخارجية التي لا ينبسط عليها الوجوب النفسي.

التقسيم الثاني: انقسامها الى المقدمة العقلية والشرعية والعادية.

فالعقلية: ما توقف وجود الشيء عليها عقلا.

والشرعية: ما توقف وجود الشيء عليها شرعاً.

والعادية: ما توقف وجود الشيء عليها عادة.

وقد افاد صاحب الكفاية: بان التحقيق يقضي برجوع الكل الى العقلية، وانه ليس لدينا مقدمة غير عقلية.

اما الشرعية: فلان توقف وجود الشيء عليها شرعاً لا يكون الاّ بأخذها شرطا في الواجب والمأمور به، ولا يخفى ان استحالة المشروط بدون شرطه عقلية.

وبعبارة اخرى: توقف وجود الواجب ـ بما أنه واجب ـ على وجود الشرط

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

مما يحكم به العقل بعد أخذه شرطاً.

واما العادية: فهي بمعنى خارجة عن المقسم، ولا تكون مقدمة حقيقة. وبمعنى آخر ترجع الى العقلية، فانها بمعنى كون التوقف عليها بحسب الاعتياد والتعارف مع امكان وجود ذيها بدونها نظير لبس الحذاء او الرداء عند الخروج الى السوق، لا تكون مقدمة حقيقة لان معنى المقدمية مساوق للتوقف، والفرض انه لا توقف هنا، واطلاق المقدمة على مثله مسامحي. وبمعنى ان التوقف عليها فعلاً واقعي لكنه باعتبار عدم امكان غيره عادة لا عقلاً، كتوقف الصعود على السطح على نصب السلّم تكون مقدمة عقلية، لان العقل يحكم باستحالة الصعود بدون مثل النصب فعلاً وان كان ممكنا في نفسه وذاته، لان العقل انما يحكم باستحالة الطفرة لا بعدم امكان الصعود بدون مثل النصب ذاتا كما لا يخفى[1].

التقسيم الثالث: انقسامها الى مقدمة الصحة ومقدمة الوجود ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم.

وقد التزم ان موضوع البحث هو مقدمة الوجود دون غيرها، لرجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود، لان مفروض الكلام هو مقدمة الواجب، ولا يخفى ان مقدمة صحة العمل وما عليه يتوقف صحة العمل يرجع الى كونه مقدمة لوجود الواجب، اذ الواجب انما هو الصحيح دون الأعم، كي يتوهم انفراد مقدمة وجوده عن مقدمة صحته.

واما مقدمة الوجوب: فلان الوجوب النفسي لا يتحقق إلا بعد تحققها،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لا يظهر من كلامه رجوع الكل الى العقلية إذ لم ينكر وجود المقدمة العادية باحد معنييها، وعدم رجوعها الى العقلية، وانما التزم بخروجها عن محل النزاع لعدم وجود ملاك الوجوب الغيري فيها وهو التوقف. وهو لا ينافي كونها مقدمة عادة وعرفاً. (المقرر).

نظير الاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج، ومعه لا يعقل فرض ترشح الوجوب من ذيها عليها، للزوم طلب الحاصل.

واما مقدمة العلم: فهي مما لا يتوقف وجود الواجب عليها واقعاً، فان الصلاة الى كل جهة من الجهات المحتملة للقبلة لا تكون دخيلة في حصول نفس الواجب الواقعي، نعم هي دخيلة في حصول ما هو واجب عقلاً وهو حصول العلم بالامتثال، فتكون واجبة بالوجوب العقلي الإرشادي من باب وجوب الإطاعة لا الوجوب الشرعي المولوي من باب الملازمة، لعدم كونها مقدمة له.

واعلم: ان هذين التقسيمين لا يستدعيان أكثر من ايضاح مطلب الكفاية، اذ لايتكفلان بحثاً علمياً ومطلباً دقيقاً، ولذلك اقتصرنا في الكلام عنهما على مطلب الكفاية. وانما المهم هو البحث في الشرط المتأخر الذي يجيء ذكره في التقسيم الآخر فلاحظه.

التقسيم الرابع: انقسامها الى المقدمة المتقدمة والمقدمة المقارنة والمقدمة المتأخرة.

فانها ان كانت سابقة زمانا على ذيها كانت متقدمة. وان كانت مقارنة في وجودها لوجود ذي المقدمه كانت مقارنة. وان كانت لاحقة له في الوجود كانت متأخرة.

وقد وقع الكلام في معقولية المقدمة المتأخرة، وبتعبير آخر: «الشرط المتأخر»، كالاغسال الليلية المعتبرة عند بعض في صحة صوم المستحاضة في اليوم السابق.

وجهة الاشكال في معقولية الشرط المتأخر هي: ان معنى كونه شرطاً ومقدمة انه دخيل في وجود المشروط وتحققه، بحيث يكون من اجزاء علته، وعليه فاذا فرض وجود المشروط في زمان سابق على زمان وجود الشرط المفروض أنه دخيل في التأثير لزم ان يؤثر المعدوم ـ وهو الشرط ـ في الموجود ـ وهو المشروط ـ،

وتاثير المعدوم في الموجود محال.

وقد أسرى صاحب الكفاية هذا الاشكال الى الشرط المتقدم المتصرم وجوده عند وجود المشروط: كالعقد في الصّرف والسّلم، فان حصول الملكية انما يكـون بعد القبض، ولا يخفى انه لا وجود للعقد حينه فيلزم تأثير المعدوم في الموجود، اذ لا كلام في دخالة العقد في تحقق الملكية. بل في كل عقد بالنسبة الى غالب أجزائه ما عدا الجزء الأخير منه، لان الانشاء بالفاظه دخيل في تحقق الأثر المنشأ مع انه لا وجود لغالب الألفاظ حال تحقق الأثر[1].

وبهذه التسرية ألزم صاحب الكفاية نفسه والأعلام بحلّ الاشكال، اذ الالتزام به في هذه الموارد ونظائرها يستلزم تأسيس فقه جديد واحكام غريبة، لان الاشكال لو كان يقتصر على الشرط المتأخر خاصة، لامكن الإلتزام به ونفي الشـرط المتأخر وتوجيه ما ورد مما ظاهره ذلك لقلة موارده، اما بعد ان صار الاشكال سارياً في موارد كثيرة جداً فالالتزام به مشكل جداً فلابد من حلّه.

والذي افاده في الكفاية في مقام الحل هو: ان الشرط والمؤثر في الحقيقة ليس ما يصطلح عليه الشرط ويسمى به، وانما هو امر آخر مقارن للمشروط، وهذا الامر ثابت بالنسبة الى الشرط المقارن ايضا. بيان ذلك: ان الشرط اما ان يكون شرطا للحكم، سواء كان حكماً تكليفياً او وضعياً. واما ان يكون شرطاً للمامور به.

اما الحكم، فقد ادعى: ان الشرط الحقيقي المؤثر فيه هو الوجود العلمي للشرط لا الخارجي، والوجود العلمي مقارن للحكم مطلقا. بتقريب: أنه قد تقرر في محلّه ان العلة باجزائها لابد ان تكون من سنخ المعلول ـ وهو المعبّر عنه بقانون السنخيّة ـ فلابد ان يتحد افق العلة مع افق المعلول، ويمتنع ان يكون

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

افق العلة غير أفق المعلول، فاذا كان المعلول من الامور الذهنية امتنع ان تكون علته من الامور الخارجية لامتناع تاثير الخارجي في الذهنيات، وإلالزم وجود الخارجي بما انه كذلك في الذهن وهو محال.

وعليه، فبما ان الحكم الشرعي ـ تكليفياً كان او وضعياً ـ من افعال المولى الاختيارية، فهي صادرة عن ارادة المولى ومنبعثة عنها، فلا معنى لتأثير الامور الخارجية فيه، وانما ينقل الكلام الى مصدر نشوء الارادة وتحقيقها، فبما ان افق الارادة ليس هو الخارج وانما هو النفس امتنع ان يؤثر فيها شيء من الخارجيات، ولذا كانت مقدماتها ذهنية، ومنها تصور الشرط الخارجي فانه يوجب ارادة الحكم ويؤثر فيها، فالمؤثر هو العلم بالشرط وتصوره لا نفس الشرط بوجوده الخارجي لامتناع تأثيره في الارادة كما عرفت، وهذا المعنى كما يتأتى في الشرط المتقدم والمتأخر يتأتى في الشرط المقارن ايضاً، فان المؤثر في الحقيقة هو تصور وجوده لا نفس وجود الخارجي، لامتناع تأثير الخارجيات في الارادة.

وبالجملة: في مورد ثبوت الشرط للحكم، يكون الشرط في الحقيقة هو الوجود العلمي التصوري لذلك الأمر لا نفس ذلك الأمر الخارجي، فانه هو الذي يصلح للتأثير في الارادة دون المطابق الخارجي. ومن الواضح ان تصور الشرط يكون مقارناً للمعلول، أعني الارادة، وان كان مطابقه متاخراً او متقدماً، فلايلزم تأثير المعدوم في الموجود. واما تسمية الامور الخارجية بالشروط فهي بلحاظ كونها مطابقاً لما هو الشرط في الحقيقة: أعني الوجود الذهني لها.

واما المأمور به فقد أدعى: ان الشرط في الحقيقة ليس ما يصطلح عليه بالشرط، وانما هو اضافة خاصة للمأمور به طرفها ذلك الأمر، والاضافة مقارنة مطلقا للمأمور به. بتقريب: ان الشيء لايكون متعلقاً للأمر ومورداً له الا اذا كان معنونا بعنوان حسن يستلزم تعلق الأمر به، ومن الواضح الذي لا اشكال فيه اختلاف الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من

الاضافات، فالشيء باعتبار اضافة خاصة يكون ذا وجه به يتصف بالحسن.

وعليه، فالذي يكون دخيلا في تعلق الأمر وصيرورة الشيء مأموراً به نفس اضافة ذات المأمور به الى أمر آخر باضافة خاصة لا نفس الأمر الآخر الذي يكون طرف الاضافة.

وعلى هذا فشرطية شيء للمأمور به مرجعها الىٰ كون اضافة المأمور به اليه محصلة لوجه يوجب اتصافه بالحسن، فمرجعها الى دخالة اضافة المأمور به في تعلق الأمر وتأثيرها فيه. ومن الظاهر انه كما تكون اضافة شيء إلى أمر مقارن له موجبة لتعنونه بعنوان حسن به يكون متعلقاً للامر، كذلك يمكن ان تكون اضافته الى أمر متقدم عليه او متأخر عنه موجبة لذلك، فالتأثير في الحقيقة في جميع ذلك الى الاضافة وهي الشرط حقيقة، وهي مقارنة للمأمور به مطلقاً. اما نفس الأمر المقارن او المتقدم او المتأخر فاطلاق الشرط عليه باعتبار أنه طرف الاضافة لا غير، لا باعتبار انه الشرط حقيقة كي يتوهم استلزام ذلك تأثير المعدوم في الموجود في مورد الشرط المتأخر.

والمتحصل: ان الشرط في الحقيقة أمر مقارن للمشروط ـ سواء كان الحكم او المأمور به ـ، واطلاق الشرط على الأُمور المتأخرة و المتقدمة، بل المقارنة بلحاظ نوع من العلاقة والارتباط بينها وبين ما هو الشرط حقيقة والمؤثر في الواقع.

هذا ايضاح ما ورد في الكفاية في التفصّي عن الأشكال المذكور[١] .

وقد قيل في التفصي عنه: ان اجزاء العلة على نحوين: نحو يكون دخيلا في نفس تأثير المقتضي في المعلول. ونحو لا يكون دخيلا في التأثير وانما يكون مقرباً للمعلول من علته، ويعبر عنه في الاصطلاح بالمعدّ، نظير الخطوات

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

التدريجية غير الخطوة الاخيرة المنتهية الىٰ المكان الذي يراد الوصول اليه، فان الخطوة الاولى والثانية وهكذا ـ وان كانت مما يتوقف عليها الكون في المكان لكنها ـ غير موثرة في نفس الكون في ذلك المكان، وانما أثرها مقربية ذلك المكان للمؤثر وهو الخطوة الأخيرة.

وهذا النحو من الأجزاء ـ اعني المعدات ـ لا يمتنع تقدمها علىٰ المعلول بحيث تكون معدومة عند حصوله كما في المثال المزبور، فان الخطوات السابقة منعـدمـة عند الكون في المكان الخاص، وانما الذي تلزم مقارنته للمعلول هو الأجزاء المؤثرة فيه.

وعليه، فحيث ان الشرائط الشرعية كلها من قبيل المعدّات المقربة لم يمتنع تقدمها على المشروط وكونها منعدمة عند وجوده[1] .

وهذا الجواب مضافاً الى انه يرفع الاشكال في خصوص الشرط المتقدم لا المتاخر ـ اذ ليس هو من قبيل المعدّ ـ يبتني على استظهار كون الشروط الشرعية من قبيل المعدّات، وهو لا يخلو من جزاف، ولعلنا نعود الى هذا الجواب وما حوله من الكلام مرة اخرى.

ثم ان المحقق الاصفهاني ذكر امراً ـ في تعليقته على مطلب الكفاية في شرائط الحكم ـ بعنـوان الايراد على صاحب الكفاية، ثم تصدى الىٰ جوابه، وتوجيه كلام صاحب الكفاية وتصحيحه في بعض انحائه.

اما ما ذكره بعنوان الايراد فهو: ان للبعث والتحريك الاعتباريين الذين هما من افعال المولى الآمر جهتين: جهة تعلق ارادة الآمر بهما. وجهة ذاتيهما ووجوديهما الحقيقيين. فهما بلحاظ الجهة الاولى كسائر مرادات المولى لا يتأثر ان

---

(١) تعرض اليه في نهاية الدراية ١ / ١٧٠ وادعى ان الالتزام بكون جميع الاسباب والشرايط الشرعية معدات، جزاف.

بالامـور الخارجية، لان الارادة من الكيفيات النفسانية فلا يؤثر فيها ما هو خارج عن افق النفس. ولكنهما بلحاظ هذه الجهة خارجان عن محل الكلام، فان محل الكلام جهة وجودهما الحقيقي، وبهذا اللحاظ يبقى الاشكال في محله ولا ينحل بما افيد، لامكان توقف وجود البعث الحقيقي على الامور الخارجية، وعليه فيقـع الكلام في صحة توقفه على ماهو متأخر عنه وجوداً. هذا ما ذكره بنصّ العبـارة ـ تقريباً ـ وهو لا يخلو عن اجمال[1]. وسيتضح في طيّ ذكر كلمات الاعلام وما يدور حولها، لذلك سنترك الكلام فيه وننتقل الى كلام علم آخر وهو المحقق النائيني...

فقد اورد على ما افاده صاحب الكفاية من ارجاع الشروط الى التصور وعلم الآمر: بانه نقل للكلام الى غير موضعه، وناشئ عن الخلط بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية.

بيان ذلك: ان انشاء الحكم يتصور على نحوين:

الاول: ان يكـون بنحو القضية الخارجية، وذلك بان ينشأ الحكم على موضوع متحقق ثابت خارجي، كما يقال ـ مثلاً ـ «اكرم زيداً»، فان الحكم قد رتب على موضوع خارجي موجود ولم يعلق على شيء، وهذا النحو من الاحكام يكون الدخيل في ملاكه وموضوعه علم المولى بلا تأثير للامور الخارجية ومطابقات العلم فيه، فيعلم المولى بان زيداً صديق له فيوجب اكرامه ويثبت الحكم بذلك، وان لم يكن زيد في الواقع صديقاً له. ومن الواضح ان فعلية الحكم ههنا لا تنفك عن انشائه وجوداً، اذ الفرض انه لم يعلق على شيء، بل ثبت على موضوع موجود خارجاً. نعم هي متأخرة عن إنشائه رتبة.

الثـاني: ان يكـون بنحو القضية الحقيقية، وذلك بان ينشأ الحكم على

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٧٠ ـ الطبعة الاولى.

موضوع مقدّر الوجود، ولا يلحظ فيه مقام الخارج وانه ثابت خارجاً او لا، بل الحكم ينشأ بنحو التعليق على وجود الموضوع خارجاً بلانظر للمولى الى الخارج اصلا، فيقال مثلا: «يجب الحج على من يستطيع» اما تشخيص المستطيع خارجاً والحكم عليه فهو أجنبي عن المولى وليس من وظيفته، بخلاف القضية الخارجية فان المولى في حكمه ناظر إلى الخارج ومرجع حكمه إلى تشخيص الموضوع وتعيينه بنفسه.

ولا يخفى ان فعلية الحكم يمكن أن تنفك عن إنشائه ـ في القضايا الحقيقية ـ فيتحقق انشاؤه فعلاً بلا ان يكون فعلياً، اذ فعليته تدور مدار ثبوت موضوعه، فقد لا يكون الموضوع حال الانشاء متحققا، فلا يكون الحكم فعلياً وثابتاً ايضاً. ومن هنا التزم (قدس سره) بامكان انفكاك الجعل عن المجعول وان للمجعول عالماً غير عالم الجعل. ونظّر له بالوصية التمليكية، فان إنشاء التمليك يكون في حال الحياة مع ان الملكية لا تتحقق إلا بعد الموت بالانشاء السابق، لان موضوعها هو الموت وهو لم يكن متحققا حال الانشاء.

وكما تفترق القضايا الحقيقية عن الخارجية في هذه الجهة ـ اعني انفكاك الحكم المجعول عن الجعل والانشاء زماناً ـ كذلك تفترق عنها في جهة اخرى، وهي ان المؤثر في ثبوت الحكم في القضايا الخارجية على ما عرفت هو علم المولى بتحقق الموضوع وتشخيصه ذلك، وان لم يكن في الواقع ثابتاً. اما القضايا الحقيقية فليس الحال فيها كذلك، فان المؤثر في ثبوت الحكم من حيث الموضوع هو وجود الموضوع خارجاً علم به المولى او لم يعلم، لان الفرض كون الحكم منشاءً على تقدير ثبوت الموضوع فيدور مدار ثبوته الواقعي لا مدار علم المولى، بخلاف القضية الخارجية، لان الحكم لم ينشأ على تقدير الموضوع، بل أنشيء فعلا على الموضوع الخارجي، فترجع جهة ثبوته الى علم المولى بتوفر جهات الموضوع فيما حكم عليه وان لم يكن كذلك واقعاً.

واذا تبين هذا يعلم ان ما ذكره صاحب الكفاية من رجوع شرائط الحكم الى التصور والعلم انما يتمّ في ما اذا كانت الاحكام بنحو القضايا الخارجية، لا ما اذا كان الحكم بنحو القضية الحقيقية، لما عرفت في انحصار التأثير في الاولى في نفس العلم لا الى الخارجيات. وعليه فلايمتنع ان يكون مطابق العلم متقدماً او متأخّراً، لان التاثير لصورته وهي مقارنة لا لوجوده الخارجي. اما القضايا الحقيقية فقد عرفت ان فعلية الحكم فيها لا ترجع الى علم المولى وعدم علمه، بل ترتبط بوجود الموضوع وتحققه وعدمه. ومحل الكلام في الشرط المتأخر هو هذا النحو من الاحكام لا النحو الاول، فما جاء في الكفاية يكون نقلا للكلام الى غير موضعه وخلطاً بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية[1].

وعلى اي حال فمحل الكلام وموضع البحث في نظر المحقق النائيني هو الاحكام المنشأة بنحو القضية الحقيقية، لانها التي يتصور دخل الامور الخارجية فيها، فيقع البحث في انه هل يمكن ان يفرض امراً متأخراً عن الحكم وجوداً دخيلا في وجود الحكم وتحققه او لا؟، دون المنشأة بنحو القضية الخارجية لعدم تأثير الامور الخارجية فيها، بل المؤثر فيها ليس الاعلم المولى وهو مقارن، وان كان المعلوم متأخراً او متقدماً لعدم تأثيره. اما الحكم المنشاء بنحو القضية الحقيقية فلما لم يكن لعلم المولى تأثير فى تحققه وفعليته، بل التاثير لوجود موضوعه، فيتصور ان يؤثر فيه ما هو متأخر عنه، فيتكلم في انه هل يمكن ان يوثر في وجود الحكم ما هو متأخر زماناً عنه اولا؟. والذي بنى عليه المحقق المذكور عدم امكان ذلك وامتناعه عقلا. ببيان: ان تعليق الحكم على امر مرجعه الى أخذ ذلك الامر في موضوع الحكم، ومرجع ذلك الى اخذه مفروض الوجود في مرحلة سابقة على الحكم في ثبوت الحكم، بمعنى ان ثبوت الحكم متفرع على

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٢٢ ـ الطبعة الاولى.

تحققه وثبوته، فلابد ان يفرض وجوده في مرحلة ثبوت الحكم فان هذا هو معنى فرض وجود الموضوع الذي عرفت توقف فعلية الحكم عليه.

وعليه، فيمتنع ان يعلق الحكم على امر متأخر عنه، ويكون الأمر المتأخر شرطاً له، اذ الحكم ـ على هذا ـ يوجد قبل وجود الامر المتأخر، وهذا يستلزم الخلف، لان معنى كونه شرطاً اخذه مفروض الوجود في مرحله ثبوت الحكم، وثبوت الحكم على تقدير تحققه، فثبوت الحكم مع عدم تحققه يرجع الى وجود الحكم قبل وجود موضوعه وهو خلف محال. بهذا التقريب انتهى المحقق النائيني الى امتناع الشرط المتأخر.

وأُورد عليه السيد الخوئي (حفظه الله): بان أخذه شرطا ومفروض الوجود وربط الحكم به بنحو ارتباط امر بيد الشارع الجاعل، فيتبع كيفية الجعل والتقدير والفرض، فاذا فرض ان الجاعل فرض الارتباط بينه وبين الحكم بوجوده المتأخر عن الحكم، بمعنى انه أخذه مفروض الوجود في زمان متأخر وتأثيره في ثبوت الحكم بهذا النحو، فلا يمتنع ان يوجد الحكم قبله، اذ لم يؤخذ مفروض الوجود حال الحكم، بل أخذ مفروض الوجود في الزمان المتأخر، فلا يستلزم ثبوت الحكم قبله الخلف المحال، بل يكون ذلك مطابقاً لما هو المفروض والمجعول من قبل الشارع. وعلى هذا فلا يمتنع الشرط المتأخر من هذه الجهة [1].

ولابد في تحقيق الحال في كلام المحقق النائيني وما يدور حوله من كلام من تحقيق بعض الأمور:

الامر الاول: في انه هل يكون وراء انشاء المولى وجعله امراً يكون مرتبطاً بالامور الخارجية؟، وبتعبير آخر: هل ان للمجعول ـ بتعبير ـ والمعتبر

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣١٣ ـ الطبعة الاولى.

والأمر الاعتباري ـ بتعبير آخر ـ عالماً غير عالم الجعل والأعتبار، ويكون مرتبطاً بالأمور الخارجية اولا؟.

وتحقيق الحال: ان في هذا الأمر مسالك ثلاثة:

المسلك الاول: ـ وهو مسلك المحقق النائيني (رحمه الله) ـ ان المجعول والمعتبر له عالم غير عالم الجعل والاعتبار، فيمكن ان ينفك عنه، فيتحقق الجعل دون المجعول لارتباط المجعول بأمور خارجية تتحقق فيما بعد، وقد نظّر لذلك بباب الوصية التمليكية، فان الموصي ينشيء التمليك حال الحياة مع عدم حصول الملكية في تلك الحال، بل تحصل بعد الموت، فالاعتبار منفك عن المعتبر.

وبالجملة: الذي يدعيه ان فعلية المجعول لا تلازم فعلية الجعل، بل هي ترتبط بالأمور الخارجية فتدور مدارها وجوداً وعدما. ومن هذه الجهة يقع البحث في الشرط المتأخر كما تقدم تقريبه. وهذا اصل قرّره وبنى عليه كثير من الآراء الاصولية كامتناع الشرط المتأخر والواجب المعلق وغير ذلك [١].

وقد نوقش هذا الوجه:

اولا: بان المعتبر لا تقرّر له ولا عالم سوى عالم الجعل والاعتبار، فيستحيل ان ينفك عن الاعتبار ويوجد متأخراً عنه، فانه نظير المأهية المتصورة في الذهن، فانها كما لا يمكن انفكاكها عن التصور، فيوجد التصور بدون الماهية المتصوره، لان واقعها هو التصور، كذلك لا يمكن انفكاك المعتبر عن الاعتبار والمجعول عن الجعل لتمحض واقعه في الجعل والاعتبار، وليس له واقع وراء ذلك، فلا يمكن تخلفه عنه.

وثانيا: ـ او بتقريب آخر ـ ان نسبة الاعتبار الى المعتبر نسبة الايجاد الى الوجود، وقد تقرر ان الايجاد والوجود متحدان ذاتاً، والتغاير بينهما اعتباري فلا

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٢٧ و ١٤٥ ـ الطبعة الاولى.

يمكن تصور الانفكاك بينهما.

المسلك الثاني: ـ وهو ما يظهر من كلمات المحقق الاصفهاني ـ ان الاعتبار بحسب ذاته وواقعه يرجع الى الفرض والبناء، نظير التخيل والادعاء كانياب الاغوال، الا ان يختلف عنه بان الفرض اذا كان متعنونا بعنوان حسن، كما اذا كان ذا مصلحة سمّي اعتباراً وخرج عن مجرد الفرض كالتخيّل. والتعنون بالعنوان الحسن المقوم لتحقق الاعتبار والمعتبر قد يكون مرتبطاً بأمور خارجية بحيث تكون دخيلة في ذلك. فالاعتبار والمعتبر لا ينفكان إلا أنهما يتحققان بلحاظ تعنون القرار بعنوان حسن، ولكنهما قد يتأخران تحققا عن الفرض لتأخر التعنون بالحسن، باعتبار ارتباطه بالامور الخارجية. وعلى هذا الاساس يقع البحث في الشرط المتأخر، وذلك بان يقال: انه هل يمكن ان يكون من الامور الخارجية المؤثرة في حصول العنوان الحسن وتحقق الاعتبار والمعتبر، ما هو متأخر وجوداً عن ترتب الأثر اوْلا؟.

وهذا المسلك باطل كما أشار اليه المحقق الاصفهاني نفسه فان الاعتبار هو عبارة عن الانشاء والجعل بداعٍ عقلائي لا لصرف الفرض والبناء ـ كي يكون نظير انياب الاغوال ـ وعليه فهو لا يتأخر عن نفس القرار والجعل، ولا ينفك عنه المجعول والمعتبر ـ كما هو المفروض ـ ولا يتوقف ثبوته على نفس ترتب الآثار.

المسلك الثالث: ـ ما يظهر من المحقق العراقي ـ وهو ان الجعل والمجعول لا ينفكان وليس للجعل عالم غير عالم المجعول بل عالمهما واحد، وفعلية المجعول لاتنفك عن الجعل. الا ان تأثير المجعول وترتب الآثار العقلائية عليه قد تنفصل عن فعلية المجعول فلا تترتب عليه الباعثية والمحركية بمجرد وجوده، بل يكون ترتبها بلحاظ ثبوت بعض الامور الخارجية وبتعبير آخر: ان فعلية المجعول وان كانت ثابتة بالجعل، لكن فاعليته قد تنفصل عنها، فيحصل الانفكاك بين

الفاعلية والفعلية لتوقف الفاعلية على حصول بعض الأمور الخارجية. ومن هذه الجهة يقع البحث في الشرط المتأخر فيقال: انه هل يمكن تأثير أمر في فاعلية الحكم وترتب الأثر عليه يكون متاخراً عنه او لا يمكن؟. والا فنفس الحكم ثابت بنفس الجعل غير معلق على شيء بالمرّة.

وهذا المسلك مخدوش من وجهين:

الاول: انه غير تام في نفسه، فانه مع البناء والالتزام بان الحكم ثابت بنحو الفعلية وغير مقيد بايّ امر من الامور، يمتنع الالتزام بعدم ترتب الباعثية والمحركية عليه، وانه غير واجب الاطاعة فعلا، فانه مما لا محصل له، اذ يرجع الى تخصيص الحكم العقلي بلزوم الاطاعة وهو ممتنع حتى من قبل الشارع.

وبالجملة: بعد تمامية الحكم بجميع جهاته لا وجه لعدم ترتب الأثر عليه وتوقفه على امر لا يرتبط بالحكم.

الثاني: ان المورد بذلك يخرج عن موضع البحث، اذ موضع البحث هو تقييد نفس الحكم وتعليقه على شرط متأخر، لا تقييد ترتب الأثر عليه بشرط متأخر مع كون نفس الحكم ثابتاً بقول مطلق. وبنحو أوضح نقول: ان الغرض هو البحث عما يرى بالبداهة شرطاً متأخراً للحكم وتصحيحه بنحو يرفع الأشكال، فارجاع ذلك الى كونه شرطاً لغير الحكم وهو ترتب الأثر عليه وكون الحكم ثابتاً بلا تعليق مما يخالف الظهور البديهي للشرط، خروج عن محل الكلام ونقل الكلام الى موضع آخر لا يهمنا البحث عنه فعلاً. وبانتفاء كل من المسالك الثلاثة يشكل البحث في الشرط المتأخر، اذ لا يتحدد موضعه ومحلّه كي يدور النفي والاثبات والنقض والابرام حوله.

فالتحقيق ان يقال: ان الانشاء ليس عبارة عن اعتبار المعنى المنشاء من قبل المنشيء، بل هو - كما حقق في محلّه على ما تقدم - التسبيب الى تحقق الاعتبار العقلائي للمعنىٰ المنشأ الموجد باللفظ ، بمعنى ان المنشأ

يتسبب بانشائه الى تحقق اعتبار العقلاء لما انشأه باللفظ، اما لأجل تحقق الاعتبار العقلائي في نفسه فيكون بعمله وانشائه متسبباً لتطبيق الاعتبار الكلي على المورد او لأجل أنه بانشائه يحدث الاعتبار العقلائي بعد أن لم يكن ثابتاً قبل الانشاء.وببيان أوضح: أنه تارة: يكون للعقلاء اعتبار كلي بنحو القضية الحقيقية، كأن اعتبروا الملكية عند انشائها ـ مثلاً ـ،فاذا أنشاء المنشيء يكون مسبباً الى تطبيق ذلك الاعتبار الكلي على مورد انشائها لايجاده ما هو موضوع الحكم العقلائي واعتبار العقلاء. وأخرى: لا يكون لهم اعتبار كلي. بل يتحقق اعتبارهم عند تحقق كل إنشاءٍ، فالمنشيء يتسبب بانشائه الى احداث اعتبار العقلاء.

وعلى ايّ حال: فالاعتبار انما هو من قبل العقلاء لا نفس المنشيء، نعم يمكن تسمية الانشاء بالجعل، لكنه لا بالمعنى الحقيقي للجعل، لما عرفت من انه لا يتكفل سوى التسبيب لجعل العقلاء.

ثم ان الاعتبار العقلائي قد يكون مرتبطاً بالامور الخارجية، وذلك لانه يتبع قصد المنشيء وكيفية انشائه. فتارةً ينشيء المعنى مطلقا بمعنى انه يقصد تحقق اعتبـاره حال إنشائه فيكون الاعتبار على طبق قصده. وأُخرى ينشؤه مقيداً، بمعنى انه يقصد تحققه في ظرف خاص او عند وجود أمر معين. فيكون الاعتبار على نحو قصده فلا يتحقق الاعتبار إلا في ذلك الظرف وعلى النحو الذي قصده وانشأه.

وبـذلك يتضح ان للمجعول عالماً غير عالم الانشاء والجعل ـ بالمعنى المسامحي ـ، وان لم ينفك عن الجعل العقلائي، ويمكن ان يكون مرتبطاً بالامور الخارجية ولا يتمحض ارتباطه بالموجودات الذهنية كنفس الانشاء، فيقع الكلام حينئذ في انه هل يمكن ان يكون مرتبطاً بما يكون متأخراً عنه في وجوده او لا؟، فيتجه الكلام فى الشرط المتأخر ويتحدد موضعه، وبعد هذا ننقل الكلام الى ...

الامـر الثـاني: الذي يدور البحث فيه حول تشخيص نوع الارتباط الموجود بين المجعول والامور الخارجية.

وقدعرفت ان مرجع الارتباط بالامور الخارجية هو كيفية الانشاء والجعل، لان الاعتبار العقلائي تابع لقصد المنشىء، فقد يقصد تحقق المعنى في ظرف معين، فلا يتحقق الاعتبار إلا في ذلك الظرف، وهذا هو معنى الارتباط، فيعلم بذلك بان الارتباط بين الأمر الخارجي المفروض والمجعول ليس من قبيل ارتباط العلة بالمعلول، بمعنى ان يكون الأمر الخارجي دخيلاً في تحقق الاعتبار وموثراً فيه، كي يستشكل بأن الاعتبار فعل من افعال العقلاء تابع للارادة فلا يمكن ان يؤثر فيه ما هو خارج عن أفق النفس من الخارجيات. وانما الارتباط بينهما ناشيء عن كيفية الانشاء والجعل، فانه كما عرفت تابع لقصد المنشيء، فاذا أنشاء المعنى وقصد تحققه في فرض وتقدير خاص كان الاعتبار في ذلك الظرف الخـاص وعلى ذلك التقدير المعين، ولا يخرج بذلك عن كونه فعلاً من افعال العقلاء تابعاً لتحقق الارادة بلا تأثير للخارجيات فيها اصلاً.

الامـر الثـالث: في تحقيق معنى الفرض والتقدير الذي ورد في كلام المحقق النائيني في مقام بيان المراد من القضية الحقيقية من أن موضوعها مأخوذ بنحـو فرض الـوجود، وانه هل يمكن ان يكون الامر المتأخر مأخوذاً بنحو الفرض والتقدير او لا يمكن؟. ولابد قبل ذلك من البحث في ان هذه القيود المأخوذة في القضية الحقيقية بنحو فرض الوجود هل هي من قبيل قيود متعلق التكليف او لا، بل تكون من قبيل آخر؟. بيان ذلك: ان قسماً من القيود يكون راجعـاً الى متعلق التكليف ولا يجب تحصيله، كما اذا كان من الأمـور غير الاختيارية كالـوقت في مثل: «صل في الوقت الكذائي»، او كان من الأمور الأختيارية ولكن أخـذ قيداً بوجـوده ـ لا بذاته كي يجب تحصيله نظير أخذ الطهارة في الصلاة ـ، وذلك كالمسجد في مثل: «صل في المسجد»، فان كلاً من

المسجد والوقت مما لا يلزم تحصيله مع رجوعه الى المتعلق، فان متعلق التكليف هو الحصة الخاصة كالصلاة في الوقت او في المسجد. وقسما من القيود لا يكون راجعاً الى المتعلق مع كونه قيداً للحكم ـ بمعنى تقيد الحكم به ـ كظرف الحكم، فان الحكم اذا تحقق في زمان خاص كان متقيدا به واقعاً مع ان ذلك الزمان لم يؤخذ قيداً في المتعلق، بل المتعلق في حيّز الخطاب مطلق من جهته وان كان لا ينفك عنه حقيقة.

اذا عرفت ذلـك، نقول: ان قيود الحكم في القضية الحقيقية المفروضة الوجود ـ والقدر المتيقن منها الامور غير الأختيارية ـ هل هي راجعة الى المتعلق فتكون من قيوده ويكون المتعلق هو الحصة المتقيدة بها وان لم يلزم تحصيلها، او انها لا ترجع الى المتعلق؟.

والثمرة انه اذا كانت راجعة الى المتعلق ومن قيوده كان فرض وجود الأمر المتأخر بمكان من الامكان، لان مرجع ذلك الى تقييد متعلق الحكم بالقيد واضافته إليه بجعله الحصة المضافة اليه بنحو من أنحاء الاضافة. ومن الواضح ان كيفية التقييد والاضافة بيد الجاعل، فيمكن ان يقيد المتعلق بالمتأخر بجعله الحصة المتعقبة بذلك الأمر كتقييده بالمقارن وجعله الحصة المقارنة له.

وهذا بخلاف ما اذا لم تكن راجعة الى المتعلق، فانه لا يمكن يؤخذ منها ما هو متأخر من الحكم قيداً له.

والتحقيق: انها لا ترجع الى متعلق التكليف، وذلك لوجوه:

الاول: الوجدان الشاهد على عدم رجوع بعض تلك القيود في بعض مواردها الى متعلق الحكم نظير الحيازة او البيع الذي يكون سببا لملكية العين المحازة او المباحة. فان من الظاهر ان متعلق الحكم ـ وهو الملكية ـ هو ذات العين كالارض والكتاب من دون ان تتقيد في مقام طرؤ الحكم عليها بالحيازة والبيع، مع ان كلًا من الحيازة والبيع مأخوذ بنحو فرض الوجود، اذ تحقق الملكية انها

يكون عند تحققهما، فهما من قيود تحقق الملكية لكنهما لا يرجعان الى المتعلق، فان اعتبار الملكية موضوعه نفس العين بذاتها، لا العين بقيد الحيازة او البيع، نعم لا يتحقق الاعتبار إلا عند تحقق الحيازة او البيع، لكنه لا يعني رجوعه إلى المتعلق.

الثاني: ان تحقق الحكم تابع لتحقق ملاكه ودواعيه، ومن الواضح أنه تابع لثبوت المصلحة في متعلقه، والفعل بلحاظ المصلحة المترتبة عليه له مرحلتان: مرحلة اتصافه بالمصلحة بأن يكون ذا مصلحة، ومرحلة فعلية مصلحته بمعنى مرحلة الترتب الفعلي للمصلحة عليه، فمن القيود ما يكون دخيلاً في اتصاف الفعل بالمصلحة، وهذا النحو لا يكون واجب التحصيل. ومنها ما يكون دخيلا فى فعلية مصلحة الفعل وترتبها عليه، وهذا يكون لازم التحصيل. ومثاله في التكوينيات: شرب الدواء، فانه قبل تحقق المرض لايكون ذا مصلحة اصلا، فالمرض دخيل في اتصاف الدواء بالمصلحة، بمعين ان شربه يكون ذا مصلحة، ولكن قد يشرب الدواء ولا تترتب عليه المصلحة وهي الشفاء، لفقد بعض الشروط الدخيلة في ترتبها نظير الاعداد بالنحو الخاص من حرارة خاصة وكمّية خاصة وغيرهما، فمثل الوضع على النار للحرارة يكون دخيلا في ترتب المصلحة على الدواء المشروب ولذا يكون لازم التحصيل.

وعليه، فما يكون دخيلاً في اصل الأتصاف بالمصلحة يكون دخيلاً في تحقق الإرادة التي ينبعث عنها الحكم، فتحقق الإرادة مترتب على تحققه - وان لم يكن بنفسه موثراً بالمباشرة لمعلولية الارادة للصور الذهنية بلا تأثير للخارجيات -، اذ بعد تحققه يتصور الآمر مصلحة الفعل فيبعث نحوه لحصول الشوق اليه عندئذٍ، ومثل هذا لا يكون مأخوذاً في متعلق الارادة والحكم لفرض تحققه حين تعلق الارادة بالفعل، فلا يتجه اضافة، المتعلق اليه. اذا تمّ هذا فأعلم: ان الشروط المأخوذة بنحو فرض الوجود كلها تكون دخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة، فتكون سابقة على الارادة والحكم فلا يتجه أخذها في متعلق الحكم.

الثـالث: ان ارتباط قيود المتعلق به يَنشاء من تقييد طبيعي المأمور به بوجود القيد الخاص ، بمعنى ان المأمور به يكون هو الحصة المضافة الى وجود القيد الخاص باضافة معينة خاصة، وذلك يكون بتوسيط بين مفهوم المأمور به ومفهوم القيد بلحاظ المرآتية عن الواقع والنظر الى الخارج والحكاية عنه. وهذا المعنى غير ثابت في فرض الوجود، فأن فرض الوجود مرجعه الى فعل نفسي محصله الأتيان بهذا العمـل حين وجود ذلك العمل، فالارتباط الثابت بفرض الوجود ارتباط بين الواقعين والخارجين، وليس ذلك بمعنى تقييد احدهما بالآخر واضافته إليه وكونه الحصة المتقيدة به، بل بمعنى تحقق ذلك خارجاً عند تحقق هذا، وهذا ينافي البناء النفسي على ذلك. فسنخ الارتباط بينهما يختلف عن سنخ ارتباط المتعلق بقيوده، فالارتباط بينهما ناشئ من الاتحاد في التحقق والمقارنة في الوجود بفرض الجاعل و بنائه على هذا العمل. والارتباط بين المتعلق وقيوده ناشئ من تقييده بها واضافته اليها.

وعليه، فلا مجال لرجوع الشروط المفروضة الوجود إلى قيود المتعلق، فيقع الكلام بعد هذا في صحة كون مفروض الوجود متأخراً عن الحكم.

والتحقيق: انه ممنوع، وذلك لان فرض الوجود الذي هو عبارة عن ربط مخصوص لا محصل له ولا معنى سوى الربط بنحو الترتب، بمعنى كون وجود الحكم مترتبـاً على ما فرض وجوده فأنه معنى فرض الوجود ومن المعلوم أنه لايعقل ترتب وجود الحكم على وجود الشرط المتأخر عنه، بل لابد من مقارنته للحكم، لان الترتب لازم لمقارنة المترتب على المترتب عليه او تأخره عنه زماناً ولا يعقـل تقدمه عليه، ومن هنا يتعين القول باستحالة الشرط المتأخر بالتقريب الذي قرّره المحقق النائيني من لزوم الخلف منه.

ومن هذا البيان يظهر أن ما افاده السيد الخوئي (حفظه الله) في مقام الايراد على المحقق النـائيني (قـدس سره): بان الفرض والربط بين الحكم

والشـرط تابع لكيفية الجعل وفرض الجاعل، فيمكن ان يفرض الارتباط بين الحكم والأمر المتأخر كما مرّ تفصيله. غير وجيه، لانك قد عرفت ان واقع الفرض والتقدير ترتيب وجود الحكم على وجود الشرط من قبل الجاعل، فترتيبه على أمر متاخر غير معقول.

واما ما افـاده صاحب الكفـاية من تصحيح الشرط المتأخر بارجاع الشرط حقيقة الى أمر مقارن، وهو الوجود العلمي، وان اختلف مطابقه الخارجي من جهـة المقارنة والتقدم والتأخر. فقد عرفت الأيراد عليه من قبل المحقق النـائيني من أنه خلط بين القضايا الخارجية التي يتبع الحكم فيها علم المولى وتشخيصه الموضوع والقضايا الحقيقية التي يؤخذ فيها الموضوع مفروض الوجود بلا دخل لعلم المولى وتصوره في البين.

واما ماجاء في حاشية المحقق الاصفهاني في مقام الايراد على صاحب الكفاية من: ان للبعث اعتبارين: اعتبار أنه فعل من افعال المولى، واعتبار انه موجود حقيقي. وانه بالاعتبار الأخير يتأثر بالخارجيات. فقد عرفت انه لا يخلو عن غموض ، وغاية ما يمكن توضيحه به هو ما تقدم من المسلك الثاني في باب الاعتبار الذي عرفت ظهوره من كلماته (قدس سره)، من ان الاعتبار عبارة عن الفرض ، ولكنه يختلف عنه بانه الفرض المتعنون بعنوان حسن او المترتب عليه أثـر عقـلائي ـ على اختلاف تعبيراته ـ وبذلك يتأثر بالأمور الخارجية الموجبة للتعنون بالحسن، فنفس الفعل وان كان من أفعال المولى إلا أن وجود الاعتبار والمعتبر حقيقة يرتبط بالتعنون بالحسن الذي يتأثر بالأمور الخارجية.

ولكنك عرفت الخدشة في نفس المسلك منه (قدس سره) وأن الاعتبار ليس إلا البناء والقرار بداعٍ عقلائي. كما يرد عليه: إن توقف الأعتبار على التعنـون بالعنـوان الحسن لا يخرجـه عن حقيقتـه وهي الفـرض الـذي هو فعل من افعال المولى المستلزم لامتناع تأثره بالخارجيات، واختلاف الاعتبار واللحاظ في البعث

لا يستلزم تغيير حقيقته.

ثم ان المحقق العراقي (قدس سره) حاول تصحيح الشرط المتأخر في الشرعيات والتكوينيات ببيان: ان حقيقة الشرط ليس كما يقال من أنه المتمم لتأثير المقتضي كي يمتنع تأخره، لا ستحالة تأثير المعدوم في الموجود. وانما حقيقته هو كونه طرفاً لاضافة المقتضي اليه فيتحدد بها ويتحصص بواسطتها، فيكون بهذه الأضافة مؤثراً من دون أن يكون لنفس الشرط تأثير في وجود المعلول، بل المؤثرليس إلا المقتضي، لكنه هو الحصة الخاصة منه، فالمؤثر في الاحراق ليس هو مطلق النار، بل الحصة الخاصة منها وهي النارالمجاورة للشيء، او يكون طرفاً لأضافة المعلول إليه، فيكون بتلك الاضافة قابلاً للانوجاد والتأثير، فليس الشرط كما يُدعى هو المتمم لفاعلية الفاعل او قابيلة القابل، بل هو طرف اضافة وتحديد بها تحصل الفاعلية للفاعل والقابلية للقابل، ومن الواضح انه لا يمتنع ان يكون طرف الأضافة من الأمور المتأخرة بعد ان كانت الأضافة مقارنة ولم يكن للأمر المتأخر أي تأثير[1].

ولا يخفى مافيه: لانه إن أريد من الاضافة الخاصة التي بها يكون المعلول قابلاً للانوجاد او المقتضي قابلا للايجاد الاضافة الاعتبارية اللحاظية، لم يتجه الإلتزام بتأثيرها في قابلية العلة او المعلول، فانها لاتعدو التصور والبناء، فلا معنى لدخالتها في تأثيرها في قبول المعلول للانوجاد والعلة للايجاد، فانه من الواضح إن تأثير النار في الاحراق وقابلية الشيءللحرق لا يرتبط بعالم اللحاظ والاضافات بل هو مرتبط بعالم الخارج وناشئ عن الجهات الخارجية، وهذا أمر لا يشك فيه أحد، فدعوى تأثير نفس الاضافة في القابلية بحيث لا يكون المضاف قبل اللحاظ الخاص قابلا للتأثر او التاثير لا ترجع الى محصل.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٢٧٥ ـ الطبعة الاولى.

وأما اذا اريد من الاضافة الاضافة الحقيقة المقولية التي لها تقرر واقعي، فهي تتوقف على تحقق طرفيها فعلاً، والمفروض أنه بصدد تصحيح كون طرفها غير متحقق فعلاً، فلاحظ جيدا.

وملخص ما حررّناه: هو امتناع الشرط المتأخر بناء على كون الاحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقة، وما قيل في تصحيحه من الوجوه التي عرفتها لا تغني ولاتسمن من جوع.وعليه فلو ورد ما ظاهره شرطية الأ مر المتأخر، كما لو ورد ما يدل على حصول الملكية من حين العقد اذا اجاز المالك بعد حين ـ في عقد الفضولي ـ، فلابد من الالتزام بخلاف ظاهره بحمله على كون الشرط عنواناً انتزاعياً عن وجود الأمر المتأخر في زمانه، كعنوان التعقب به، فالموثر هو العقد المتعقب بالاجازة، فالشرط هو عنوان التعقب وهو أمر مقارن دون طرف الاضافة أعني الاجازة. فلا يتحقق المحذور.

فعلى هذا يمكننا أن ندعي: بان الشرط المتأخر بمعنى ممتنع وبمعنى آخر معقـول، لكنـه بالمعنى المعقول خلاف الظاهر، لان الظاهر من الدليل كون الشرط هو نفس الامر المتأخر، وقد عرفت ان معقوليته تكون بارجاع الشرط الى العنوان الانتزاعي.

وقد اشترط المحقق النائيني في الالتزام بأن الشرط هو العنوان الانتزاعي كعنوان التعقب امرين:

الاول: قيام الدليل على شرطية الامر المتاخر بحيث لا يمكن توجيهه الا بذلك.

الثاني: مساعدة العرف والعقل على كون الشرط هو العنوان الانتزاعي في خصوص المورد لامطلقا لفرض تجويز العقل لذلك في نفسه[1].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٢٨ ـ الطبعة الاولى.

وقد استشكل المحقق الخوئي في الشرط الثاني: بانه بعد فرض معقولية هذا المعنى ثبوتاً وامكان حمل الدليل الاثباتي عليه ـ بل انحصار محمله به ـ. فلا معنى لتقييد ذلك بمساعدة العرف والعقل، اذ ليس للعرف والعقل مجال تشريع في قبال الشارع المقدس [١].

والظاهر ان هذا الاستشكال ناشئ عن عدم التدقيق في معرفة مراد المحقق النائيني (قدس سره)، فان مراده ليس ان للعرف والعقل جهة تشريعية في قبال الشارع، وانما نظره إلى أن هذا المعنى وان كان في نفسه معقولاً لكن قد لايساعد العقل في خصوص مورد لخصوصية فيه على كون الشرط هو المعنى الانتزاعي، بان كان يرى عدم دخالة هذا المعنى في الحكم، كأن يرى أن المؤثر في ملكية ـ لوكان غير العقد مؤثر ـ هو نفس الرضا دون عنوان التعقب. او لايساعد العرف عليه بحسب مرتكزاته بحيث لم يمكنه توجيه الدليل إلى الوجه العقلي المعقول وحمله عليه. ففي مثل هاتين الحالتين لا يحمل الدليل على ذلك المعنى الثبوتي، لانه مناف للفهم العرفي او الأدراك العقلي كمنافاة ظاهره للحكم العلقي بامتناع الشرط المتأخر. فلابد من طرحه وما افاده ههنا نظير لما يقال في باب الاستصحاب من ان المحكم في تعيين موضوع الحكم الوارد في الدليل هل هو العقل او العرف او المتبع لسان الدليل؟، فانه لايعني ان العقل والعرف يحكم في قبال الشارع بتعيين الموضوع، بل النظر إلى أن العقل هل يُحكم نظره في دخالة هذا الوصف ـ مثلاً ـ في الموضوع الشرعي او عدم دخالته بان كان يراه من الجهات التعليلية؟، او انه هل يتبع العرف بحسب مرتكزاته وفهمه، فما يراه موضوعاً شرعياً للحكم الشرعي يؤخذ به اولا؟. وبتعبير آخر: وظيفة العقل والعرف تعيين ما هو الموضوع عند الشارع بحسب القواعد المقررة لكل منهما

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣١٦ ـ الطبعة الاولى.

لا تعيين موضوع الحكم قبالاً للشرع وحكمه به. فالاستشكال لا مجال له.

يبقى الكلام في شيء وان لم يكن مرتبطاً بمحل كلامنا، وهو ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره): من أن كل قيد أخذ في الخطاب ولم يكن لازم التحصيل لابد أن يكون مأخوذاً بنحو فرض الوجود[1]، وقد التزم بذلك وكرَّر التنبيه عليه. فلابد من معرفة مقدار وجاهة هذا المفاد.

والتحقيق انه غير وجيه.

وذلك لان القيود التي تؤخذ في الخطاب على انحاء ثلاثة:

الاول: قيود المتعلق.

الثاني: ما يكون مرتبطا بالحكم بنفسه، كالزمان فان نسبته الى الحكم نسبة الظرف الى المظروف.

الثالث: ما لا يكون بنفسه وبلحاظه خاصة ارتباط مع الحكم اصلاً.

ومن الواضح ان الذي يحتاج الى أخذه مفروض الوجود هو النحو الثالث الذي لا ارتباط له بنفسه مع الحكم اصلاً، فمع لحاظ المولى كلاً من الحكم والقيد لا يمكنه جعل الأرتباط بينهما من دون توسط شيء آخر إلا بنحو فرض الوجود. وهذا بخلاف مثل الزمان فانّه يمكنه جعل الارتباط بينهما من دون توسط شيء آخر بدون فرض الوجود، فيقول مثلا: «اوجبت التصدق في يوم الجمعة»، لان الزمان يكون مرتبطاً بالشيء لو وجد فيه بلا توسط شيء، بخلاف مجيء زيد بالنسبة الى وجوب التصدق، فانه لا ارتباط بينهما اصلاً لو وجدا متقارنين إلا بالفرض والتقدير. نعم يمكن الربط بينهما بغير الفرض و التقدير اذا توسط بينهما شيء آخر كالزمان، فانه يقال: «يجب التصدق في زمان مجيء زيد»، لكنه خلاف الفرض ، اذ المفروض ان المولى لا يلحظ شيئاً غير الحكم والقيد، ومعه

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٣٢ ـ الطبعة الاولى.

لا يمكن الربط بينهما إلا بالفرض والتقدير، وهو ـ أعني فرض الوجود ـ ليس شيئا آخر زائداً كالزمان، بل هو فعل نفسي مرجعه الى ايجاد أحد الشيئين مترتباً على وجود الآخر كما عرفت.

ومن هنا يتضح الحال في قيود المتعلق، اذ بعد تقيد المتعلق بها وكونه الحصة الخاصة، لا حاجة الى ربطه بالحكم بأخذه مفروض الوجود لتحقق ارتباطه به بتوسط ارتباط الحكم بالمتعلق بلا احتياج الى فرض وجوده. فتدبر.

هذا كله بالنسبة الى مايرجع إلى شرائط الحكم التكليفي او الوضعي.

واما ما يرجع الى شرائط المأمور به المتأخرة، فالاشكال فيها من جهتين:

الجهــة الأولى: ـ وهي تعمّ جميع موارد الشرط المتأخر للمأمور به ـ: ان الأثر المترتب على المأمور به والذي بلحاظه يتعلق به الأمر ـ أعني المصلحة الواقعية ـ اما ان يكون مترتباً على المشروط قبل حصول الشرط. او يكون مترتباً بعد حصول الشرط، اذ المفروض تخلل العدم بين الشرط والمشروط، فان كان مترتباً على المشروط قبل حصول الشرط لزم ان يؤثر المعدوم في الموجود، لان مقتضى شرطية المتأخر تأثيره فيه، والفرض انه ـ أي الشرط المتأخر ـ معدوم عند حصول الأ ثر. وان ترتب بعد حصول الشرط كان المشروط حينئذ منعـدماً، فيلزم ايضاً تأثير المعدوم في الموجود. فعلى كلا التقديرين يلزم ما هو المحال من تأثير المعدوم في الموجود.

ورفع الاشكال من هذه الجهة باحد وجهين:

الاول: ان يلتزم بترتب الأثر عند حصول الشرط مع عدم كون المشروط دخيلا في التأثير، بل هو يكون من قبيل المعدّ للأثر، بمعنى أنه يقرب المعلول من العلة ـ كما مر ـ وقد عرفت ان المعدّ يمكن أن يكون سابقاً، اذ لا يستلزم سبقه تأثير المعدوم في الموجود لعدم كونه من اجزاء المؤثر.

الثاني: ان يجاب بما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره)، وذلك بعد انكار

تبعية الحكم للمصلحـة الواقعية في متعلقه، وانما هو تابع للحسن المتعنون به المأمور به، فيقال حينئذٍ: بان الحسن يختلف بالوجوه والاعتبارات الناشئة من اختلاف الاضافات، فالحسن ينشأ من اضافة خاصة، وعليه فالدخيل في تحقق المأمور به هو نفس الاضافة الى الأمر المتأخر أو غيره. وتسمية الأمر المتأخر شرطاً ليس إلا بلحاظ كونه طرف الاضافة من دون ان يكون دخيلاً في تحقق المأمور به. ومن الواضح أن الاضافة من الأمور المقارنة وان كان طرفها متاخراً. فشرط المأمور به في الحقيقة أمر مقارن وهو الاضافة الخاصة، لانها هي الموجبة لتعنـون العمل بالحسن دون طرفها، اذ وجود الأمر المتأخر لا يوجب تعنون المأمور به بالحسن مالم يلحظ المأمور به مضافا إليه ومتقيداً به[1].

وقد بنى المحقق النائيني (قدس سره) ارتفاع الاشكال هٰهنا على الالتزام بتعلق الأمر الضمني كالأجزاء، ثم قرر هٰذا المعنى وهو: ان الامر الضمني متعلق بالشرائط، ومعه يرتفع الاشكال[2].

ولكنا لم نعلم الربط بين تعلق الامر الضمني بالشرط وارتفاع الاشكال، لان الاشكال إن كان من جهة ان تحقق المأمور به فعلا يتوقف على وجود الأمر المتأخر، فيكفي في دفعه تعلق الأمر بنفس التقيد ولو لم يتعلق بنفس القيد، لانه ـ أي التقيد ـ مقـارن للمأمور به. وان كان من جهة ترتب الأثر، فلابد من الاجابة عنه بما عرفت من الوجهين، ولا يندفع بتعلق الأمر بالشرط، لانه متأخر وجوداً عن المشروط، فارتفاع الاشكال لا يرتبط بتعلق الامر الضمني بالشرط اصلاً.

الجهة الثانية :ـ وهي خاصة بمورد المثال الذي يذكر لشرط المأمور به

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٢١ ـ الطبعة الاولى.

المتـأخر ويتصدون لتصحيحه، وهي تقيد صحة صوم المستحاضة بغسل الليلة الأتية ـ فإن الاشكال فيه ليس من جهة تأخر الشرط عن المشروط، كي يدفع بما عرفت، بل الاشكال فيه من جهة ان من يلتزم باعتبار الغسل يلتزم به من باب أنـه دخيل في تحقق الـطهارة المعتبرة في الاعمال السابقة كالصوم، فيقع الاشكـال في صحـة تأثير المتأخر في تحقق الشرط المتقدم الذي هو الطهارة المفروض مقارنته للعمل، اذ الطهارة اما أن تحدث في ظرف العمل ـ كما هو المفروض ـ او بعده، فان حدثت في ظرف العمل لزم تأثير المعدوم ـ وهو الغسل ـ في الموجود. وان لم تحدث في ظرف العمل، بل حدثت في زمان الغسل لزم وقوع العمـل بلا طهارة. فالعمدة في الاشكال في هذا المورد هو هذه الجهة، ولكن الأعـلام لم يتعرضوا لها ولا لحلها، بل تابعوا صاحب الكفاية، سوى المحقق النائيني فانه تعرض لبيان جهة الاشكال فيها فقط.

والوجه ان يقال: انه حيث يرجع الغسل إلى شرطية الحكم الوضعي وهو الطهارة، فمن يلتزم بامكان شرطية المتأخر للحكم الوضعي كصاحب الكفاية ينحل الاشكال هنا لديه. ومن لا يلتزم بامكان ذلك كما هو المختار تبعاً للمحقق النائيني يشكل الأمر في المورد، فلو دل دليل قطعي علىٰ اعتبار الغسل في صحة العمل السابق لابد من توجيهه: إما بان يلتزم بأن الشرط نفس الغسل لا بلحاظ تأثيره في الطهارة. او يلتزم بان الشرط هو العنوان الانتزاعي المقارن للعمل كعنوان التعقب، كما قد ألتزم بذلك في باب عقد الفضولي، لكن الأ مر ههٰنا أشكل، لان ما يتعنون بعنوان التعقب في مورد العقد موجود وهو نفس العقد الذي هو المقتضي للملكية.

اما ما نحن فيه فقد لا يوجد ذلك، بل لا يكون المؤثر في الطهارة سوى الغسل المتأخر، فليس هناك ما يتعنون بعنوان التعقب يكون هو المؤثر، بل ليس لدينـا سوى نفس العنوان، والالتزام بتأثيره نفسه مشكل جداً. وذلك كما لو

استحاضت قبل الفجر بقليل ولم تغتسل إلا بعد الفجر، إذ المعتبر هو الغسل للصلاة وهو لايعتبر إلا حال الصلاة ولا يلزم ان يكون قبل الفجر، فيمضي مقدار من الصوم قبل الغسل، وليس غيره ما يؤثر في الطهارة كي يقال ان ذلك الشيء بعنوان تعقبه بالغسل مؤثر في الطهارة. فالتفت.

والغريب من السيد الخوئي اغفاله التعرض إلى هذه الجهة من الاشكال في المورد، والاكتفاء بما جاء في الكفاية مع تنبيه المحقق النائيني على الاشكال كما عرفت.

والى هنا ينتهي الكلام فيما يرجع الى شرائط المأمور به. ولا باس بالتنبيه على أمر وهو: انه قد وقع في عبارات بعض الأعلام ـ كالسيد الخوئي والمحقق العراقي ـ في هذا المقام التعبير عن المأمور به: بانه الحصة الخاصة[1] وهذا المعنى قد يتنافى مع الالتزام بجريان البراءة في الأقل والاكثر الارتباطيين، لان أساس الالتزام بها هو كون المأمور به نفس الأجزاء وذاتها، فينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل. اما إذا لم يكن المأمور به نفس الأجزاء فقط، بل كانت فيه جهـة اضافية خارجة عن دائرة الأمر وهي عنوان الحصة الخاصة أشكل التمسك بالبراءة عند الشك في شرطية شيء او جزئيته، للشك في تحقق الحصة الخاصة بدون المشكوك. فليكن هذا على ذكر منك حتى تصل إلى محلّه ونرى ما هو الحق فيه.

هذا تمام الكلام في الشرط المتأخر. وننتقل بعد ذلك الى الكلام في...

الامر الثالث: والكلام فيه في تقسيمات الواجب، وهي متعددة:

التقسيم الاول: انقسامه الى المطلق والمشروط.

وقد ذكر صاحب الكفاية: انه قد عرف كل منهما بتعريفات أورد عليها

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣١٥ ـ الطبعة الاولى.

البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٢٧٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

بعدم الطرد والعكس ، ولكن الحق انه لاوجه للايراد عليها بذلك، لانها تعريفات لفظية يقصد منها تقريب المعنى إلى الذهن، لا تعريفات حقيقية يقصد منها بيان الحقيقة والماهية، كي يورد عليها بأنها غير مطردة او غير منعكسة.

ثم افاد بعد ذلك: أن الاطلاق والاشتراط وصفان إضافيان، فان الواجب قد يكون مطلقا بالأضافة إلى شيء ومشروطاً بالاضافة إلى آخر، إذ الاطلاق من جميع الجهات وبقول مطلق غير متحقق في واجب من الواجبات، إذ كل واجب لا بد أن يكون وجوبه مشروطاً بشرط ولا أقل من اشتراطه بالشرائط العامة من البلوغ والعقل. فعلى هذا يقال: إن كل واجب لوحظ بالأضافة الى أمر، فاما أن يكون وجوبه متقيداً به او لايكون، فالأول هو الواجب المشروط. والثاني هو الواجب المطلق(١).

وقد وقع الكلام بين الاعلام في امكان الواجب المشروط، بمعنى إمكان رجوع القيد إلى الوجوب وتقييد الوجوب به، بحيث لايتحقق إلا بعد تحققه. والآراء فيه ثلاثة:

الاول: ما ذهب اليه الشيخ الانصاري ـ على ما في التقريرات ـ من عدم امكان رجوع القيد الى الوجوب، وانما هو راجع الى الواجب والوجوب فعلي مطلق(٢).

الثاني: ما التزم به صاحب الكفاية خلافا لما نسب الى الشيخ، من امكان رجوع القيد الى الوجوب وتعليق تحققه على الشرط(٣).

الثالث: ما التزم به المحقق النائيني، من ان القيد راجع الى المادة المنتسبة، واليه ارجع كلام الشيخ لا الى الاول، مدعياً استحالة الاول لرجوعه الى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٤٥ ـ ٤٦ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الواجب المعلق وهو محال[1].

وقد استدل الشيخ على رأيه، مع اعترافه بان مقتضى القواعد العربية رجوع القيد الى الهيئة في الجملة الشرطية لا المادة بوجهين:

الاول: ان مفـاد الهيئـة معنى حرفي غير قابل للاطلاق والتقييد، لان التقييد من شأن المفاهيم القابلة للسعة والضيق، والحرف موضوع للافراد الجزئية وهي غير قابلة للتقييد، فيمتنع رجوع القيد الى مفاد الهيئة لعدم قابليته للتقييد.

الثاني:ـ وهو وجه وجداني ـ ان الانسان اذا توّجه الى شيء إما ان يتعلق به طلبه باعتبار اشتماله على المصلحة الداعية للأمر أو لا يتعلق به طلبه، أما الفرض الثاني فهو خارج عن محل الكلام. وأما الفرض الاول، فالمصلحة التي تترتب عليه إما أن تترتب عليه بقول مطلق بلا تعليق على شيء فيتعلق به طلبه على جميع تقاديره. وأما ان تكون تترتب عليه على تقدير خاص ، فيكون ذو المصلحة هو الفعل على ذلك التقدير، فيتعلق الطلب والشوق بذلك الفعل على ذلك التقدير. فالشوق فعلي متعلق بما هو استقبالي، لأن الآمر اذا علم بترتب المصلحة عليه في المستقبل يتعلق به شوقه فعلاً ويطلبه في نفس الحين بلا تعليق. وهذا أمر وجداني يلتفت اليه كل أحد ويجده من نفسه.

بهذين الوجهين استدل الشيخ على ما ذهب اليه من عدم رجوع القيد الى الهيئة ورجوعه الى المادة.

وقد تنكر صحة نسبة هذا الالتزام إلى الشيخ باعتبار ما يقرره في مكاسبه في مبحث جواز التعليق في العقـود من: ان الوجه في بطلان التعليق هو قيام الاجماع على عدم صحته، وبطلان العقد به، مما يظهر منه انه لو لا الاجماع لكان مقتضى القواعد صحة التعليق في العقد، مع ان هذا يتنافى مع الالتزام بعدم صحة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٣٢ـ الطبعة الاولى.

تقييد مفاد الهيئة، لان الانشاء مدلول الهيئة ايضاً فكيف يصح تعليقه وتقييده ثبوتاً[١].

وبالجملة: الالتزام بصحة نسبة الالتزام المذكور إلى الشيخ لازمه الالتزام بوقوع التهافت في كلماته، وهو مما يجّل عنه مثل الشيخ في مثل هذا المطلب الواضح.

والانصاف: انه لامناقضة بين الالتزام بعدم صحة رجوع القيد الى الهيئة والالتزام بصحة التعليق في العقود، وذلك لان ما يدور البحث حول صحة تعليقه وعدمها ليس نفس الانشاء، وانما هو المنشاء كالتمليك. ومن الواضح أن المنشاء مدلـول إسمي، فالتمليك مدلـول للمادة في قول المنشئ: «ملكتّ»، وهي من الأسـماء المـوضـوعـة للمفاهيم. وهكذا سائر المنشاءات فانها مداليل المواد. والمفـاهيم الاسمية قابلة للتعليق والتقييد ثبـوتاً، فلولا الاجماع لصح أن يلتزم بصحة التعليق في العقود، ولا ينافي ذلك إلتزامه بعدم صحة تقييد مفاد الهيئة لانه معنى حرفي غير قابل للتقييد.

وقد تفصّى صاحب الكفاية عن الوجه الاول بما قرَّره من: ان المعنى الحرفي لا يختلف عن المعنى الاسمي في كونه مفهوماً عاماً، وان إختلف معه في كيفية الوضع ونحوه، وعليه فكما ان المعنى الإسمي يقبل التقييد لقابليته للسعة والضيق كذلك المعنى الحرفي لاشتراكهما في المفهومية التي هي موضوع الاطلاق والتقييد[٢].

وتحقيق الكلام في المقام: ان عمدة الاشكال واساسه امر مغفول عنه في عبارات الأعلام، وان اعترف به المحقق النائيني في بعض كلماته وهو: ان الجملة

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. المكاسب / ١٠٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الشرطية تفيد تعليق الجزاء على الشرط، وربط أحدهما بالآخر بنحو من انحاء الربط، سواء قلنا أنَّ ذلك مفاد نفس الأداة كان، أو قلنا بأن مفاد الأداة ليس إلّا كون تاليها واقعاً موقع الفرض والتقدير، والتعليق يستفاد من «الفاء» او «ثم» أو غيرهما من الأدوات الداخلة على الجزاء، او من نفس ترتيب الجزاء على الشرط والهيئة التركيبية الخاصة ـ فان تحقيق احد الوجهين الذين ذهب الى اولهما اهل الميزان والى ثانيها اهل العربية، وليس بمهم في المقام ـ، اذ لا اختلاف بينهم في النتيجة، فان القدر المسلم لدى الطرفين هو أن مفاد الجملة الشرطية تعليق الجزاء على الشرط، اما سببه فهو محل الاختلاف.

ومن البديهي ان الربط الموجود في الجملة الشرطية انما هو ربط بين المفاهيم التركيبية، أعني المفهوم التركيبي لجملة الشرط والمفهوم التركيبي لجملة الجزاء، لا بين المفاهيم الافرادية. فمفاد: «اذا جاء زيد يجيء عمرو» تعليق مجيء عمرو على مجيء زيد وترتيب نسبة مجيء عمرو على نسبة مجيء زيد، وليس مفادها تعليق نفس المجيء في الجزاء على مجيء زيد، إذ مرجع ذلك إلى الحكم الفعلي على عمرو بالمجيء الخاص وهو المترتب على مجيء زيد، نظير: «عمرو جاءٍ بالمجيء المترتب على مجيء زيد».

وهذا امر لا يجده المخبر بالجملة الشرطية من نفسه، فانه لا يعلم بمجيء زيد فكيف يحكم بثبوت المجيء المقدر عليه؟. كما أنه ليس مفادها الحكم بالمجيء على عمرو على تقدير مجيء زيد برجوع القيد إلى الموضوع لا الحكم، لوضوح انه يصح إطلاق الجملة الشرطية مع التصريح بأخذ موضوع الجزاء بنحو مطلق بلا تقييده بشيء. فمن البديهي ان المخبر بالجملة الشرطية لا يجد في نفسه الا أنه يخبر عن الربط بين المفهومين التركيبين ـ أعني مفهومي جملتي الشرط والجزاء ـ، بحيث اذا سئل عن قصده لأجاب بذلك. ومن هنا ياتي الاشكال، فإن المفاهيم التركيبية من المعاني الحرفية لأنها مداليل هيئات الجمل

او الأضافة او غيرهما. فيشكل تحقق الربط بين المفهومين التركيبيين لامتناع تحقق الربط بين المعاني الحرفية وتقييد أحدهما بالآخر على جميع المذاهب في المعنى الحرفي.

بيان ذلك: ان الآراء في وضع الحروف مختلفة، و عمدتها اقوال عديدة:

الاول: ان الموضوع له الحرف هو الافراد الخاصة الخارجية او الذهنية للمفاهيم العامة[١].

الثاني: ما ذهب اليه صاحب الكفاية من ان الحروف موضوعة للمفاهيم العامة كالاسماء، فـ: «من» ولفظ الابتداء موضوعان الى مفهوم الابتداء[٢].

الثـالث: ما ذهب اليه المحقق النائيني من ان الموضوع له الحرف هو النسبـة الكـلامية التي عرفت ان المراد منها هي النسبة الذهنية بين المفاهيم الاسمية، لاحتياج المفاهيم الاسمية الى رابط يربطها لعدم الارتباط بينها في انفسها، فشأن الحرف الربط بين المفاهيم الاسمية[٣].

الرابع: ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني من ان المعنى الحرفي هو الوجود الرابط الذي هو نوع رابع من انواع الوجود[٤]. وقد عرفت رجوع هذا الوجه الى اختيار المحقق النائيني .

الخامس : ما ذهب اليه السيد الخوئي من أنّ الحروف موضوعة لتضييق المعاني الاسمية، لانها واسعة النطاق في الصدق فاحتيج الى تفهيم الحصة الخاصة منه الى وضع شيء فكان هو الحروف[٥]. وقد تقدم انه لامحصل له إلا ان يرجع

---

(١) الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ١٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٨ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٦ ـ الطبعة الاولى.

(٥) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٧٩ ـ الطبعة الاولى.

الى اختيار العلمين النائيني والاصفهاني[١].

وعلى كل: فتقييد المعنى الحرفي وربطه. وبتعبير آخر ورود معنى حرفي على معنى حرفي آخر ممتنع على جميع هذه الأقوال الخمسة.

اما على القول الاول: فواضح، لان التقييد انما يطرء على المفاهيم القابلة للسعة والضيق دون الأفراد التي لا تقبل السعة والضيق اصلا.

واما على القول الثاني: فلانه وان كان المعنى الحرفي من سنخ المفاهيم التي تقبل السعة والضيق، إلا أنه لا يمكن تقييده ايضاً، لان صاحب الكفاية وان التزم بأن الموضوع له الحرف هو المفهوم العام، لكنه أخذ في وضع الحرف كون المعنى ملحوظا آلياً، وبه افترق عن المعنى الإسمي. وبهذ القيد يمتنع تقييد المفاهيم الحرفية، وذلك لان لازم كون المعنى الحرفي ملحوظاً آلة للغير كون الغير ملحوظاً بالإستقلال.

وعليه، فإذا كان الربط الثابت بين المعنيين الحرفيين ملحوظاً آلة ـ لكونه معنى حرفياً ـ كان لازمه لحاظ ذيه وهو المعنى الحرفي المقيد استقلالاً، والمفروض انه معنى حرفي ملحوظ باللحاظ الآلي، فيلزم ان يكون المعنى الحرفي ملحوظاً في حين واحد بلحاظين، وهو ممتنع كما يقرره صاحب الكفاية. ومن هنا يظهر ان ما أفاده في دفع اشكال الشيخ من كون المعنى الحرفي عاماً غير مجدٍ في ما نحن فيه، اذ الاشكال يتأتى من ناحية أخرى لم يتعرض لدفعها في كلامه، وهي استلزام التقييد اجتماع اللحاظين.

واما على القول الثالث: فلان الربط انما يكون بين المفاهيم الاسمية، والمعنى الحرفي ليس من سنخ المفاهيم، بل هو من سنخ الوجود غير القابل للربط، لأنه على ما تقدم من شؤن الوجود وكيفية من كيفياته.

---

(١) راجع ١ / ١١٤ من هذا الكتاب.

واما على القول الرابع: فالأمر فيه كالأمر على الثالث، فان التقييد انما يطرء على المفاهيم دون ما هو من سنخ الوجود وهو الوجود الرابط، الذي هو كيفية من كيفيات وجود الشيء.

واما على القول الخامس : فلان القائل لا يدعي الوضع لمفهوم التضييق، لانـه من المعـاني الاسمية، وانما يدعي الوضع لواقع التضييق وهو غير قابل للتقييد والربط، لعدم كونه قابلاً للسعة والضيق.

فتحصل ان تقييد احد المفهومين التركيبيين وربط احدهما بالآخر مما قام البرهان على استحالته ولا اشكال فيه، كما ان مفاد الجملة الشرطية هو الربط بين المفاهيم التركيبية بالبداهة، فكيف يجتمع الأمر البديهي الواضح مع الامر البرهاني الثابت.

ولا يخفى ان ما افاده الشيخ (رحمه الله) من رجوع القيد الى المادة لا يجدي في رفع الاشكال، لان مرجعه الى تحقق الربط بين المفاهيم الافرادية الذي قد عرفت انه خلاف الوجدان، فان الشخص المخبر بالجملة الشرطية لايرى من نفسه إلا أنه يخبر بالربط بين المعاني التركيبية، وهذه البداهة وان لم تكن واضحة في الجملة الانشائية، ولا سبيل لنا إلى انكاره بالبداهة والبرهان السابق على عدم كون المعلق هو المفهوم الافرادي، إلا أنه من المعلوم أن حال الجملة الشرطية في كلتا الصورتين واحد لا يختلف، وقد ثبت ان الربط في الجملة الشرطية الخبرية بين المفاهيم التركيبية وجداناً بل برهاناً، فيثبت ذلك في الانشائية ايضاً.

كما انه لا يجدي في رفع الاشكال ما أفاده السيد الخوئي من: ان الانشاء عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني، فليس ثمة معنى حرفي يكون مدلولاً للهيئة، بل مدلولها فعل من افعال النفس تبرزه[1].

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول ألفقه ٢ / ٣٢٣ ـ الطبعة الاولى.

وذلك: لان التعليق لا يرد على نفس الابراز والاعتبار لانه فعلي، وانما يرد على المعتبر وهو كون الفعل في عهدة المكلف. ومن الواضح أن هذا من المفـاهيم التركيبية الحرفية، لانه مدلول هيئة الاضافة، فيأتي الكلام في صحة تعليقه وتقييده بالشرط.

والتحقيق في رفع هذا الاشكال ان يقال:

ان الاخبار والانشاء ـ كما مرّ سابقا[1] ـ خارجان عن مدلول الجملة الخبرية والانشائية، وانما هما أمران نفسيان قصديان، والجملة لا تدل إلا على النسبة بين الموضوع والمحمول لااكثر. وهذه النسبة تارة تكون متعلقة للاخبار، كما إذا قصد الحكاية عن ثبوتها. وأخرى متعلقة للانشاء كما إذا قصد تحققها. وقد أستشهدنا على ذلك بان من الجمل الخبرية ما لايسمى اخباراً قطعاً، كما اذا قال: «علمت ان زيداً قائم»، فان: «زيداً قائم» جملة خبرية ذات موضوع ومحمول، مع انها لا تسمى خبراً، اذ ليس القصد الحكاية عن تحقق مضمونها، بل القصد الحكاية عن تحقق العلم بتحقق مضمونها فالجملة الخبرية الاسمية لاتدل إلا على النسبة الاتحادية بين الموضوع والمحمول، بمعنى ان الموضوع والمحمول أمر واحد، والاخبار ليس جزء مدلولها، وانما يطرء عليها، وهو عبارة عن قصد الحكاية عن ثبوت هذه النسبة اولا ثبوتها. ومن هنا يعلم ان ثبوت النسبة اولا ثبوتها خارجان عن مدلول الجملة ايضاً، فلا دلالة لها على الثبوت وعدمه، بل هي انما تدل على خصوص النسبة. اما ثبوتها فيعلم من دال آخر وهو القرينة العامة عند عدم أداة النفي، وعدم ثبوتها يعلم من أداة النفي كليس ولا ونحوهما. فكل من الاخبار والثبوت خارجان عن مدلول الهيئة وليس مدلولها سوى النسبة. وهكذا الحال في الإنشاء، فانه عبارة

---

(١) راجع ١ / ١٤٨ من هذا الكتاب.

عن قصد تحقق النسبة ـ لا الحكاية عن ثبوتها ـ فتحقق النسبة خارج عن مدلول الهيئة كنفس القصد. واذا اتضح ذلك يتضح إندفاع الاشكال، فان مفاد الجملة الشرطية ليس تعليق احدى النسبتين على الاخرى وتقييدها بها، كي يدعى أن ذلك يستلزم تقييد المعنى الحرفي وهو ممتنع. وانما مفادها تعليق ثبوت إحدى النسبتين على ثبوت الأخرى، فالجملة الشرطية الاخبارية تتكفل الاخبار بترتب ثبوت هذه النسبة على ثبوت تلك. وقد عرفت ان ثبوت النسبة خارج عن مدلول الهيئة فلا يكون من المعاني الحرفية وانما هو معنى اسمي قابل للتقييد. وهكذا الحال في الجملة الانشائية فانها تتكفل تعليق تحقق الجزاء على ثبوت الشرط. وقد عرفت ان التحقق خارج عن مدلول الهيئة وهو من المعاني الاسمية القابلة للتقييد والتعليق، فما هو المعلق على ثبوت الشرط غير المعنى الحرفي، بل أمر خارج عن مدلول الكلام الحرفي، وبذلك نجمع بين امتناع تقييد المعاني الحرفية وبداهة كون الربط في الجملة الشرطية بين المفاهيم التركيبية.

ومن هنا يظهر امكان الواجب المشروط وعدم استحالته عقلا كما إدعاه الشيخ في الوجه الاول، لان القيد لا يطرء على مدلول الهيئة وانما يطرء على ماهو خارج عن مدلولها ـ أعني ثبوت النسبة ـ، فالمقيد ليس نفس النسبة الطلبية المدلولة للهيئة، وانما هو ثبوت النسبة، وهو معنى إسمي قابل للتقييد، ونتيجة ذلك عدم تحقق الوجوب إلاعند تحقق الشرط. فالتفت.

وبما ذكرناه يتضح انه يمكن التفصي عن الاشكال المزبور بما افاده السيدّ الخوئي من: ان مدلول الهيئة الانشائية ابراز الاعتبار النفساني. ببيان: انه وان كان الاعتبار فعلياً لكن المعتبر هو ثبوت الفعل في الذمة، فالمقيد هو الثبوت الخارج عن مدلول الهيئة وهو من المعاني الاسمية كما تقدم. فالتفت.

ثم انه حفظه الله تعرض الى ذكر بعض الاشكالات الواردة على الواجب المشروط والاجابة عنها.

الاشكال الاول: ما أشير اليه من أن معنى الهيئه من المعاني الحرفية وهي غير قابلة للتقييد.

واجاب عنه: بان المعنى الحرفي انها لايقبل التقييد بمعنى التضييق، واما التقييد بمعنى التعليق الذي هو مفاد اداة الجملة الشرطية فلا مانع منه[١].

وفيه:

اولاً: أنه ظاهر في الالتزام بان معنى الهيئة من المعاني الحرفية، وهو خلاف ما قرره اولاً من خروج مدلولها عن المعاني الحرفية وأنه إبراز الاعتبار النفساني.

وثانياً: أنه مناف لما قررّه في مبحث المعنى الحرفي من أن الحروف موضوعة للتضييق بما فيها ادوات الشرط، فدعوى أن اداة الشرط لم توضع للتضييق لم يظهر لها وجه منه.

وبالجملة: ما افاده هنا يستظهر منه اغفال عمّا قرَّره في مبحث المعنى الحرفي من رأي.

الاشكال الثاني: ما أفاده المحقق النائيني من ان معنى الهيئة من المعاني الحرفية غير القابلة للحاظ الاستقلالي الذي يقتضيه التقييد، فلايصح تقييدها لأنها ملحوظة آلة.

واجاب عنه: بانه يمكن ان يلحظ المعنى استقلالاً فيقيد، ثم يلحظ المقيد آلة في حال الاستعمال، فالقيد يطرء على ماهو ملحوظاً استقلالاً ثم المقيد يلحظ آلة في حال الاستعمال[٢].

وفيه: انه وان أشار اليه في الكفاية لكنه بلحاظ مقام الانشاء لا مقام اللحـاظ، ان المعنى المقيد عند لحاظه بقيد التقيد آلياً إما أن يكون ملحوظاً

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٢٠ ـ الطبعة آلاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٢٩ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

بالاستقلال المقوم للتقييد اولا يكون.فان كان ملحوظاً بالاستقلال لزم أن يجتمع اللحاظان فيه الآلي والاستقلالي. وان لم يكن ملحوظاً بالاستقلال إمتنع طروّ القيد عليه ولحاظه مقيدا حال الاستعمال، لتقوم القيد بان يكون ذوه ملحوظاً استقلالاً.

وبالجملة: لايجتمع تقيد المعنى الحرفي مع كونه ملحوظاً آلياً.

ثم انه قد تكرر في كلام السيد الخوئي التعبير بكون الاعتبار متعلقاً بأمر على تقدير[1].

ولابد من تحقيق هذا الامر ومدى صحته وسقمه، فانه مما يترتب عليه آثار عملية، كصحة الالتزام بالكشف الانقلابي في عقد الفضولي. بيان ذلك: أنه وقع الكلام في عقد الفضولي المتعقب بالاجازة في أن الاجازة هل تكون موجبة لحدوث الملكية مثلا من حينها المصطلح عليه بالنقل، او كاشفة عن تحققها من حين العقد المصطلح عليه بالكشف؟. وهناك قول ثالث، وهو أن الإجازة تكون موجبة لتحقق الملكية وترتب آثارها من حين العقد إلا أن حدوث الملكية السابقة يكون بالاجازة لا أنه كان من حين العقد، ويعبّر عن هذا المعنى بالانقلاب، وبه تصحح الروّايات الدّالة على ترتب آثار المنشأ من حين العقد مع عدم معقولية الكشف الحقيقي.

وقد تبنىٰ المحقق الايرواني هذا الرأي، وعبّر عنه بالبرزخ بين الكشف والنقل، وحاول تصحيحه بنحو يكون حكماً على طبق القاعدة لا حكما تعبدياً[2]. وتابعه السيد الخوئي في ذلك[3]. ولا يخفى ان صحة هذا المبنى تتوقف على الالتزام بامكان تعلق الاعتبار الفعلي بالملكية أو نحوها في الزمان اللاحق، وعلى تقدير

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٢٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الايرواني الشيخ ميرزا علي. حاشية المكاسب / ١٢٧ ـ الطبعة الاولى.

(٣) التوحيدي محمد علي. مصباح الفقاهة ٤ / ١٤٢ ـ الطبعة الاولى.

شيء آتٍ او تعلقه بالملكية في الزمان السابق، وبتعبير أخصر: امكان اعتبار الملكية اللاحقة او الملكية السابقة وعدمه. فلو تمَّ بطلان هذا الأمر وامتناعه لم يثبت للانقلاب أساس .

فموضوع الكلام: هو تعلق الاعتبار فعلاً بالملكية السابقة او اللاحقة.

والذي يبدو النظر عدم امكان ذلك عقلاً، وذلك: لأن الاعتبار الفعلي يتعلق بالملكية في الزمان المعين الخاص أو غيره من التقديرات، بحيث تلحظ الملكية مرتبطة بالزمان الخاص. ومن الواضح ان كلاً من الملكية والزمان مفهوم مستقل لا ارتباط بالآخر بما هو كذلك، لان كل مفهوم له تقرر خاص بحدّ واقعي ثابت.

وعليه، فارتباط احد المفهومين بالآخر بالنحو الذي يصحح استعمال الحرف بينهما فيقال: «الملكية في الزمان المعين الكذائي» انما يكون بلحاظ وجود أحد المفهومين مرتبطاً بوجود الآخر بنحو ارتباط، كارتباط الظرفية بالنسبة إلى زمان المصحح لاستعمال «فيه» بمعنى أن يكون بين وجود كل منهما ووجود الآخر نحو اضافة ونسبة. وقد تقرّر ان مدلول الحرف ومعناه هو النسبة الذهنية بين المفهومين الناشئة عن لحاظ كل منهما مرتبطاً بالآخر، بحيث تكون النسبة من كيفيات اللحاظ. فلحاظ زيد قائماً يحقق النسبة الذهنية بين زيد والقيام. كما تقرر أن النسبة الذهنية بين المفهومين وضع لها الحرف لتكون مرآتاً للخارج والنسبة الخارجية بين الوجودين الخارجيين، فتحكى عنها حكاية المماثل عن المماثل، لا بمعنى استلزامها لانتقال النسبة الخارجية الى الذهن كما هو شأن سائر الاستعمالات لامتناع ذلك. فالنسبة الذهنية تطابق النسبة الخارجية ولو لم تكن متحققة حقيقة، ولكن توخذ في عين الحال بنحو الفرض . فالنسبة بين القيام وزيد قد تتحقق في الذهن بلا أن يكون لها مطابق خارجي متحقق، ولكنها تتحقق بالنحو الذي يفرض به تحقق النسبة الخارجية و بكيفيته وهذا هو معنى المطابقة.

وبتعبير آخر: النسبة الذهنية بين زيد والقيام عبارة عن الصورة الذهنية لوجود زيد قائماً. فالنسبة الذهنية صورة للنسبة الخارجية.

واذا تقرر هذا، فالملكية في الزمان الكذائي التي يراد اعتبارها فعلاً قد لوحظ وجـودهـا مرتبطا بوجود الزمان بنحو الظرفية، فقولنا: «الملكية في يوم الجمعة» معناه الملكية المتحققه والموجودة في يوم الجمعة، ومعه يمتنع اعتبارها، إذ لا معنى لايجاد الملكية الموجودة في يوم الجمعة.فمرجع اعتبار وايجاد الملكية في الزمان اللاحق إلى ايجاد الملكية الموجودة في الزمان اللاحق لعدم امكان فرض هذا العنوان، أعني الملكية في الزمان اللاحق، إلا بأخذ قيد الوجود في الملكية، فيقال: «الملكية الموجودة في الزمان اللاحق» وبذلك يمتنع اعتبارها وايجادها فعلاً للخلف.

وبتعبير آخر: اذا توقف الاعتبار والايجاد على أخذ قيد في المعتبر ناشٍ منه ومعلول له وبلحاظ تحققه كان ذلك ممتنعاً لاستلزامه أخذ المتأخر في مرحلة سابقة عليه، إذ المفروض أن الملكية في الزمان اللاحق يراد ايجادها فعلاً، فكيف يؤخذ وجودها في موضوع الاعتبار والايجاد؟. فبذلك يتضح امتناع كون الاعتبار متعلقاً بأمر على تقدير الذي ورد مكرراً في عبارات السيد الخوئي، كما يتضح امتناع القول بالكشف الانقلابي، وتمام تحقيق ذلك في محلّه من مبحث التجارة والبيع.

ثم ان المحقق النائيني تصحيحاً للواجب المشروط إلتزم برجوع القيد الى المادة المنتسبة، ببيان: ان القيد يرجع الى المادة، ولكن لا بمعنى كون القيد من قيود الواجب والوجوب يكون فعلياً، لانه يرجع الى الواجب المعلق الذي التزم به صاحب الفصول[1] وهو باطل، بل بمعنى ان القيد يطرء على المادة من

(١) الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٧٩ ـ الطبعة الاولى.

حيث ورود النسبة عليها، بتقريب: ان الشيء قد يكون متعلقاً للنسبة الطلبية مطلقا من غير تقييد.وقد يكون متعلقاللنسبة الطلبية حين اتصافه بقيد في الخارج، مثلاً الحج المطلق لايتصف بالوجوب، بل المتصف به وهو الحج المقيد بالاستطاعة الخارجية، فما لم يوجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب به وكونه طرفاً للنسبة الطلبية، فالقيد راجع الى المادة ولكن لا بما هي، بل بما هي منتسبة الى الفاعل.

هذا ما افاده المحقق النائيني بنص عبارة التقريرات تقريبا[1].

ولكن الذي يتوجه عليه: أن تقيد المادة بالقيد بحيث يكون الواجب هو الحصة الخاصة ـ أعني الفعل على تقدير القيد الخاص ـ أمر مشترك بين الواجب المعلق والواجب المشروط، وانما الاختلاف في أن فعلية الوجوب في المعلق متحققة قبل تحقق القيد، بخلاف الوجوب في الواجب المشروط، فيقال: بأنه ما الوجه في هذا الامر؟ ان كان وجهه رجوع القيد في الوجوب المشروط في الحقيقة إلى النسبة، عاد المحذور الذي يحاول الفرار منه، وهو لزوم تقييد المعنى الحرفي غير القابل للتقييد. وان لم يرجع القيد الى النسبة، فلا وجه لتوقف فعلية الوجوب على حصول القيد.

والحقيقة ان ما ذكرناه لا يعدّ اشكالاً على مطلب المحقق النائيني، بل هو أشبه بالسؤال عن مراده فيما افاده، فانه لم يوضح بأكثر مما عرفت كما انتهى بمجرد الادعاء. فالذي ينبغي هو التساؤل عن مراده لا الايراد عليه كما قد يظهر من السيد الخوئي[2].

هذا كله في المرحلة الاولىٰ من البحث التي أشار اليها صاحب التقريرات بوجهه الاول ـ أعني مرحلة معرفة امكان الواجب المشروط و رجوع القيد الى

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٣٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٣٠ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

الهيئة وعدمه ـ وقد عرفت تصور رجوع القيد إلى أصل الوجوب.

يبقى الكلام في المرحلة الثانية التي أشار إليها بالوجه الثاني، وهي رجوع القيد إلى المادة لبّاً وان سلمنا امكان رجوعه إلى الهيئة عقلا.

وقد عرفت تقريب ذلك: بأن الشيء إما أن لا يكون ذا مصلحة بجميع تقـاديره، فلا يتعلق به الإرادة. واما أن يكون ذا مصلحة على بعض تقاديره، فيتعلق به الإرادة الفعلي على ذلك التقدير، لان العلم بتحقق المصلحة فيه في ذلك التقدير موجب لا نقداح الشوق فعلاً اليه، أي إلى الفعل على ذلك التقدير. فلا يتصور التعليق في الارادة، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم اصلاً.

وقد تصدى صاحب الكفاية (رحمه الله) إلى منع ذلك، ببيان: ان الفعل قد يكون ذا مصلحة على بعض تقاديره فيتعلق به الإرادة الفعلية، إلا أنه يكون هناك مانع من طلبه فلا يبعث نحوه فعلاً، بل يبعث نحوه على تقدير زوال المانع[1].

ولا يخفى انه مرجع ايراد صاحب الكفاية إلى: أن الإرادة التشريعية هي الارادة المستتبعة للبعث والطلب، فمع وجود المانع عن البعث لا تكون الإرادة ارادة تشريعية التي هي ملاك الحكم، بل الموجود ليس الاالشوق وهو غير كاف في الحكم.

وبدون هذا الارجاع لا يظهر لايراد صاحب الكفاية ربط بكلام الشيخ، بل ظاهره أنه من وادٍ آخر.

وعـلى كل فالتحقيق ان يقال: انه اذا التزمنا بان حقيقة الحكم ليس الاالارادة وابرازها لا اكثر ـ كما قد يلتزم به المحقق العراقي[2] ـ كان ما افاده

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول / ١٠٦ ـ الطبعة الاولى.

الشيخ هو المتعين[1]، إذ مع كون الفعل ذا مصلحة على تقدير خاص أو مطلقا، لا تتعلق به الارادة ولا يتصور التعليق فيها، لانها فعل نفسي غير اختياري ينشأ عن العلم بالمصلحة، فمع تصور المصلحة في الفعل يتحقق الشوق اليه فعلاً بلا تعليق على شيء، وأما الابـراز فالمفـروض تحققـه بالانشاء. فالحكم بحقيقته ووجوده الواقعي ثابت متحقق بدون تعليق.

وان التزمنا بان حقيقة الحكم تختلف عن حقيقة الارادة وانه أمر اعتباري مجعول مستتبع للارادة كان ما ذكره صاحب الكفاية هو المتعين، لان الارادة وان تحققت في النفس بتصـور المصلحة الا أن الاعتبار والجعل يمكن ان يكون له مانع عن تحققه فيعلق تحققه على زوال المانع. لانه فعل اختياري قابل للتعليق، فلا يتحقق الحكم الا عند تحقق القيد، وان كانت الارادة متحققة من السابق لعدم تصور التعليق في تحققها، بل تتعلق بالأمر اللاحق لتصور المصحلة فيه فعلا الذي هو ملاك تحقق الارادة.

اذا عرفت التحقيق، يبقىٰ لدينـا تشخيص أي الـوجهـين أصح، وأن حقيقة الحكم هل هي عين الارادة وابرازها، او أنه امر جعلي اعتباري؟. الحق هو الثاني وانه أمر مجعول اعتباري، فأنه المرتكز بين الاصوليين، بل بين الناس، فان الايجاب يرونه امراً غير محض الارادة، بل عبارة عن الزام اعتباري.

ويدل عليه ورود الأدلة الرافعة للاحكام بلحاظ بعض العناوين الثانوية، كالجهل والضرر والعسر والحرج وغيرها، بضميمة ظهورها في الامتنان، فان ذلك ظاهـر في كون الحكم شيئـاً بيد الشارع يستطيع وضعه ويستطيع رفعه، فرفعه امتناناً، إذ لو كان الحكم عبارة عن الارادة لم يكون رفعه ووضعه بيد الشارع لانها غير اختيارية.

---

(١) سيأتي منه (دام ظله) في مبحث استصحاب الحكم التعليقي العدول عن ذلك، الالتزام بان الارادة لا تحصل الا عند حصول القيد. (منه عفي عنه).

ولا معنى للتعبير: بان الرفع كان لاجل الامتنان، بل الارتفاع يكون لعدم تحقق مبادئها خارجاً.

نعم لو لم يكن لسان هذه الادلة لسان امتنان لم يكن لها دلالة علىٰ المدعىٰ اذ يمكن ان يكون الرفع لعدم الارادة لا لاجل الامتنان، وانه كان يتمكن من الوضع فرفعه منّة، الظاهر في كونه امراً اختيارياً بيد الشارع.

وبالجملة: كون الحكم من المجعولات لا يمكن لنا انكاره وجدانا ودليلاً.

ثمَّ أن صاحب الكفاية أشار الى سوأل قد يتجه، محصله: ان تصور المانع عن الحكم أمر معقول لو كان الحكم تابعاً للمصلحة فيه، فانه يمكن ان يفرض وجود المانع عن تحقق المصلحة فيه واما بناء على ان الحكم تابع لوجود المصلحة في متعلقه فيشكل وجود المانع منه، لفرض تحقق المصلحة في متعلقه، ولذا تعلقت به الارادة، كما ان المفروض تبعيته للمصلحة، فمقتضى ذلك تحققه بلا تعليق على شيء.

واجاب عنه: بان تبعية الاحكام للمصالح في متعلقاتها إنما يلتزم به في الاحكام الانشائية. اما الاحكام الفعلية والبعث الفعلي، فهو تابع للمصالح فيه، ومعه يتصور المانع عن تحقق المصلحة فيه فيعلق على تقدير زواله[1].

ولكنه لاجل عدم وضوح وجود مرتبة انشائية للحكم يكون له فيها وجود حقيقي، لان الانشاءلا بداعيالبعث لايكون وجوداً حقيقيا له، والانشاء بداعي البعث هو معنى الحكم الفعلي اذ لايتصور إلا في فرض يمكن تحقق البعث بدون مانع.

لاجل ذلك، عدل المحقق الاصفهاني الى الاجابة عن السوأل، بان المقصود من تبعية الحكم للمصلحة في متعلقه ليس تبعيته بنحو تبعية المعلول

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

للعلة، بل بنحو تبعية المقتضى للمقتضي، وعليه فيمكن فرض المانع مع وجود المصلحة في المتعلق. فلاحظ وتدبر[١].

هذا تمام الكلام في الواجب المشروط، وقد عرفت انه لادليل على امتناعه ثبوتاً ولااثباتاً.

ويبقى الكلام في بعض الجهات المرتبطة بالبحث:

الجهة الاولى: فيما افادوه ـ لغرض ربط البحث بمبحث وجوب المقدمة ـ من ان وجوب المقدمة بما انه مترشح عن وجوب ذيها، فهو تابع في الاطلاق والاشتراط لوجوب ذيها، فاذا كان وجوب ذي المقدمه مشروطاً بشرط كان وجوبها كذلك[٢].

ويتوجه على هذا: ان ما ينتهي اليه بعد اثبات الملازمة ليس وجوب المقدمة، بمعنى ان يثبت لها وجوب مجعول مترشح عن وجوب ذيها، بل ما ينتهي اليه هو كون المقدمة متعلقة للارادة كذيها.

فالثابت هو الملازمة بين إرادة ذيها وارادتها لا بين تعلق الحكم بذيها وتعلقه بها، فوجوب المقدمة ليس امراً مجعولاً. بل بمعنى تعلق الارادة بها، وحقيقته ذلك لاغير. ـ وبذلك يفرّ عن اشكال لغوية جعل الوجوب لها ـ واذا كان الأمر كذلك فلا يكون وجوب المقدمة تابعاً في الاشتراط لوجوب ذيها، اذ عرفت أن وجوب المقدمة حقيقته ارادة المقدمة، وقد عرفت ان الارادة غير قابلة للتعليق، بل إما أن توجد اولا توجد، والوجوب المشروط في ذي المقدمة هو الحكم الجعلي لا الارادة المتعلقة به، بل هي مطلقة فتتعلق الارادة الفعلية بالمقدمة وان كان وجوب ذي المقدمة مشروطاً.

وهذا الإيراد قد كان يجول في الذهن منذ القديم ولم نر له حلاً.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٨٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٤٨ ـ الطبعة الاولى.

الجهة الثانية: فيما تعرض صاحب الكفاية في بيان الثمرة بين اختياره في الواجب المشروط واختيار الشيخ (رحمه الله).

ومحصل ما افاده (قدس سره): ان الشرط الذي يعلق عليه الوجوب في الخطاب خارج عن محل النزاع على المختار من رجوعه الى الوجوب، لانه يكون مقدمة وجوبية، وقد عرفت عدم تأتي النزاع فيها فلا نعيد.

واما على مختار الشيخ:فهو وان كان من قيود الواجب الا انه أخذ بنحو لا يكون قابلاً لترشح الوجوب عليه، وذلك لان الواجب هو الشي على ذلك التقدير، فالوجوب متعلق بذلك الشيء على تقدير الشرط، فتعلق الوجوب به يكون من باب طلب الحاصل[1].

وتوضيح ذلك: أن الشرط قد أخذ قيداً للواجب على أن يكون حصوله طبعياً ومن دون تسبيب من المولى، فالوجوب متعلق بالفعل على تقدير حصول ذلك الشرط من نفسه وبطبعه، وحينئذٍ قبل حصوله يمتنع أن يتعلق به طلب المولى وبعثه لانه خلف أخذه قيداً على ان يتحقق طبعياً، وبعد حصوله يمتنع ان يتعلق به الطلب لأنه طلب الحاصل. فالضمير في قوله: «فمعه» يرجع الى حصول ذلك الشرط.

ومن هنا يندفع الايراد على صاحب الكفاية: بانه اذا كان الوجوب فعلياً والواجب بقيده استقباليا، فتعلقه بالقيد لا يكون من طلب الحاصل لانك عرفت ان مراد صاحب الكفاية ان تعلق الوجوب بالشرط بعد حصوله يكون من طلب الحاصل كما لو كان مقدمة وجوبية ، لا أنه كذلك قبل حصوله، بل المحذور في تعلقه به قبل حصوله أمر آخر يعلم من طيء الكلام. فالتفت.

واما المقدمات الوجودية للواجب المشروط غير المعلق عليها وجوبه:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فهي على مختارصاحب الكفاية لا تكون متعلقة للطلب الا بعد حصول الشرط، لتبعية وجوبها في الاشتراط لوجوب ذيها، إذ لا وجوب لذي المقدمة قبل حصول الشرط كي يترشح منه وجوب المقدمة.

واما على مختار الشيخ فهي تكون متعلقة للطلب قبل حصول الشرط، لكون وجوب ذي المقدمة حالياً قابلاً لان يترشح منه وجوب المقدمات.

نعم، الأمر في المعرفة والتعلّم يختلف عنه في غيرها من مقدمات الوجود، فانه لا يبعد دعوى وجوبها قبل حصول الشرط حتى على المختار في الواجب المشروط، ولكن لا من باب الملازمة، بل من باب آخر ليس التعرض له محلّه هاهنا. هذا ملخص ما افاده في الكفاية وقد ظهرت بذلك الثمرة بين القولين[١].

الجهة الثالثة: وهي ما أشار إليه في الكفاية تحت عنوان: «تذنيب» من ان اطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل حصول شرطه مجاز على المختار، لعدم التلبس فعلا بالوجوب. نعم اذا كان بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة[٢]. وهكذا بناء على مختار الشيخ، ولو بدون لحاظ حال حصوله لفعلية التلبس على اختياره[٣].

واما الصيغة مع الشرط: فاستعمالها حقيقي على القولين، لانها مستعملة على مختار الشيخ في الطلب المعلق أعني شخص الطلب الموضوعة له. وعلى المختار في الطلب المقيد، ولكن نحو تعدد الدالّ والمدلول، إذ الدلالة على التقيد بدال آخر وهو القيد.

وانت اذا لاحظت ما جاء في الكفاية مما عرفته، تعرف انه بيان لأمر لا أثر له اصلاً لا عملياً ولا علمياً، فسواء كان الاستعمال حقيقياً او مجازياً لا يختلف

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٤٥ ـ ٤٦ ـ الطبعة الاولى.

الأثر، وليس هذا البحث ببحث علمي. فتدبر.

التقسيم الثاني:انقسامه الى المعلّق والمنجزّ.

وهو الذي ابتكره صاحب الفصول، والذي افاده في بيان المراد من كل منهما هو: ان المنجز ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور، كالمعرفة. والمعلق ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له، كالحج، فان الوجوب يتعلق به في أول أزمنة الاستطاعة او خروج الرفقة، لكن فعله يتوقف على مجيء وقته وهو غير مقدور للمكلف كما هو واضح[1].

وقد انكر الشيخ (رحمه الله) هذا التقسيم[2].

ووجهَّ صاحب الكفاية انكاره: بان الواجب المعلق الذي ذكره صاحب الفصول هو بعينه الواجب المشروط بالمعنى الذي اختاره الشيخ، فليس للمعلق معنى معقول في قبال المشروط، ثم ذكر (قدس سره): ان انكار الشيخ في الحقيقة يرجع الى انكار الواجب المشروط بالمعنى المشهور له الذي اختاره صاحب الكفاية، لا الى انكار الواجب المعلق بالمعنى الذي فرضه صاحب الفصول.

وبتعبير آخر: انه لم ينكر واقع الواجب المعلق الذي فرضه صاحب الفصول، وانما انكر تسميته بالمعلّق بعد ان اطلق عليه المشروط[3].

وقد تصدى البعض الى بيان ان انكار الشيخ يرجع واقعه الى انكار الواجب المعلق بواقعه لا بلفظه، وأن ما ذهب إليه الشيخ من معنى الواجب المشروط يختلف عن معنى الواجب المعلق الذي فرضه صاحب الفصول[4].

---

(١) الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٧٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٥١ ـ ٥٢ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٤) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٣٠ ـ الطبعة الاولى.

وحيث انه لا يرجع الى ثمرة عملية فلا ملزم لنا للبحث عن ذلك.

وانما نوقع الكلام في أصل الواجب المعلق، وأنه هل يمكن تحققه اولا يمكن.

وقبل ذلك لابد ان تعرف ثمرة هذا التقسيم، لانه في الحقيقة تقسيم للواجب المطلق.

والذي ادعاه صاحب الكفاية: عدم الثمرة، وذلك لان ما رتبه على وجود الواجب المعلق من فعلية وجوب المقدمة من آثار اطلاق الوجوب وحاليته لامن آثار استقبالية الواجب. وعليه فلا وقع لهذاالتقسيم بعد ان كان بكلا قسميه من الواجب المطلق، واختلاف انحاء الواجب لا توجب التقسيم ما لم توجب الاختلاف في الأثر، والا لكثرت تقسيماته الى عدد كبير. وقد عرفت عدم الاختلاف في الأثر[1].

وأُورد على صاحب الكفاية: بوجود الأثر المترتب على التقسيم، وذلك تصحيح وجوب المقدمة قبل تحقق زمان الواجب، اذ قد يستشكل في ذلك، فبدعوى وجود الواجب المعلق يصحح وجوب المقدمة قبل تحقق زمان ذيها، إذ مع امتناعه يمتنع وجوبها قبل زمان ذيها، فالتقسيم لا يخلو من ثمرة تصحح التعرض لذكره والبحث عن خصوصيات اقسامه.

وبعد ذلك علينا ان نعرف امتناع الواجب المعلق وعدمه. فقد ادعّي امتناعه عقلاً، وذكر له وجوه:

الوجه الاول:ـ ما عن المحقق النهاوندي وقد ذكره في الكفاية ـ أن الارادة التشريعية كالارادة التكوينية في جميع الخصوصيات والآثار، غير ان الاولى تتعلق بفعل الغير، والثانية تتعلق بفعل نفس الشخص ، وبما أن الإرداة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

التكوينية يستحيل انفكاكها عن المراد، لأنها الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، فكذلك يستحيل انفكاك الارادة التشريعية عن المراد وهو فعل الغير.

وعليه، فيمتنع الواجب المعلق لامتناع تعلق الإرادة الفعلية بأمر متأخر، لاستلزامه انفكاك المراد عن الإرادة، وهو ممتنع.

وقد تقصى عنه صاحب الكفاية بوجوه ثلاثة:ـ

الاول: انكار امتناع انفكاك المراد عن الارادة التكوينية، وعدم امتناع تعلق الارادة التكوينية بامر استقبالي، فانه من الواضح أنه قد يكون ما تعلق به الشوق مما يحتاج إلى مقدمات كثيرة كطي المسافات ونحوه، ولا يخفى ان فعل هذه المقدمات لا يكون له إرادة استقلالية، بل يتبع إرادة الوصول إلى المكان المقصود، بحيث لولا ارادته لما تعلقت بالمقدمات إرادة، فقد تعلقت الارادة بالأمر الاستقبالي بدليل الانبعاث نحو فعل المقدمات بلا أن تتعلق بها أرادة استقلالية، بل ارادة تبعية مترشحة عن ارادة ذيها فعلاً.

الثاني: ان المقصود من تعريف الارادة بأنها الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات نحو المراد الموهم لامتناع تعلقها بالمتأخر زماناً لامتناع تحريك العضلات نحوه، ليس ماهو الظاهر من إرادة التحريك الفعلي، بل المراد منه تحديد مرتبة الشوق الذي يسمى بالارادة، وانه هو الحدّ الخاص الذي يستتبع التحريك شأناً لا فعلاً، لامكان ان يتعلق الشوق فعلاً بأمر استقبالي غير محتاج إلى تمهيد مقدمة، ويكون الشوق المتعلق به أقوى وآكد مما تعلق بأمر فعلي، بحيث يستتبع التحريك فعلاً.

الثالث: انه لو سلم عدم امكان إنفكاك الارادة التكوينية عن المراد، فالحال في الارادة التشريعية يختلف عنه في التكوينية، اذ الطلب لا بد وان يتعلق بما هو متأخر، وذلك لان الطلب والأمر انما يكون لجعل الداعي واحداثه في نفس

المكلف نحو المأمور به، ولا يخفى ان حدوث الداعي يتوقف على بعض المقدمات، كتصور العمل بما يترتب عليه من مثوبة وعلى مخالفته من عقوبة، وهذا مما لا يمكن أن يتحقق إلا بعد البعث بزمان ولو قليلاً جداً، فالبعث يتعلق بالأمر المتأخر عنه دائماً، واذا لم يستحل ذلك مع قصر الزمان فلا يستحيل أيضاً مع طوله، وذلك لان ملاك الاستحالة والامكان لا يختلف فيه الحال بين قصر المدة وطولها بعد انطباق الموضوع عليها، وهو انفكاك المراد عن الارادة التشريعية، فاذا فرض ان الانفكاك قهري ولايرى العقل مانعاً فيه فطول الزمان وقصره لا يوجب اختلاف الحال فيه فتدبر[1].

وقد نوقش في الوجه الأول: بان ما ذكر شاهداً لتعلق الارادة بما هو متأخر لا يصلح للاستشهاد به. وذلك لان الشوق إلى المقدمة بما أنها مقدمة وان لم يحصل إلا بتبع الشوق المتعلق بذيها، إلا أن الشوق المتعلق بذيها لم يبلغ حدّ الارادة لعدم وصوله حدّ التحريك والباعثية لتوقف حصوله على المقدمات، بخلاف الشوق الى المقدمة فانه لامانع من وصوله الى حدّ التحريك والباعثية ولذا يكون ارادة، فارادة المقدمة غير تابعة لارادة ذي المقدمة، كيف؟ وارادة ذي المقدمة غير متحققة، بل الشوق إلى المقدمة تابع للشوق إلى ذي المقدمة، وهو كاف في التحريك لعدم المانع. فالتبعية في أصل تعلق الشوق لا في حدّه ووصوله إلى مرحلة الباعثية[2].

كما انه نوقش الوجه الثاني: بان[3] المراد من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات ليس ما استظهره صاحب الكفاية، من انه بيان لمرتبة الشوق وان لم يكن محركاً بالفعل، بل المراد هو الشوق المحرك فعلاً وغيره لا يسمّى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٨٦ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٨٥ ـ الطبعة الاولى.

ارادة وان بلغ ما بلغ، وقد أقيم على ذلك البرهان من كلام اهل الفن، والبحث فيه ومعرفة الحقيقة من كلامهم وأدلتهم خارج عن الاصول، وانما الذي نقوله دليلاً على عدم تمامية كلام صاحب الكفاية، وان الارادة هي الشوق المحرك للعضلات فعلاً هو ما يلمسه وجدان كل احد من أنه قد يحصل الشوق إلى شيء فيستتبع تحريك عضلاته نحوه ويعدّ ارادة، ويحصل شوق أكد منه بمراتب إلى شيء آخر من دون استتباع لتحريك العضلات لوجود المانع ولا يعدّ إرادة، فالشوق إلى الاستجمام مثلاً غير المحرك للعضلات لعدم وجود المال الكافي آكد بمراتب من الشوق إلى قراءة كلمة يستتبع تحريك العضلات. ومن الواضح أن الثاني يعدّ ارادة دون الاول، وهذا دليل على عدم كون أخّذ تحريك العضلات في تعريف الارادة لتحديد مرتبة الشوق الذي يكون ارادة، ولا لكان اطلاق الارادة على الشوق الاول اولى.فلاحظ.

واما الوجه الثالث: فقد نوقش بوجهين: احدهما: ذكره المحقق الاصفهاني(١). والآخر: ذكره المحقق النائيني(٢)، إلا ان ما ذكراه لا يرجع في الحقيقة إلى منع ما افاده صاحب الكفاية في نفسه، وعدم توجهه على المحقق النهاوندي، بل مرجع ما ذكراه إلى منع ورود كلام صاحب الكفاية وعدم تاميته على كل من الوجه الذي أفاده كل منهما في بيان استحالة الواجب المعلق. فهو ليس في الحقيقة منعاً لكلام صاحب الكفاية، بل هو منع لتوجهه عليهما في ما يفيده كل منهما في بيان الاستحالة، وانه اجنبي عن منع الاستحالة بالوجه الذي يفيده كل منهما.

ولاجل ذلك نؤجل بيانه الى ان تصل النوبة الى ذكر ما أفاده كل منهما

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٨٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٣٦ ـ الطبعة الاولى.

في وجه استحالة الواجب المعلق.

هذا ما يرتبط بكلام صاحب الكفاية.

اما ما يربط بأصل الوجه الذي ذكره المحقق النهاوندي في منع الواجب المعلق، فالحق عدم تماميته فان الإرادة التشريعية ليس كالارادة التكوينية مما يستحيل انفكاكها عن متعلقها، لان متعلقها فعل الغير وهو ليس بارادي للمريد بل للغير، وانفكاك فعل الغير عن الارادة التشريعية أمر متحقق بالبداهة كموارد العصيان وعدم الإطاعة، نعم الارادة التشريعية إنما تستتبع طلب الفعل من الغير - الذي هو فعل المريد - وهو غير منفك في الواجب المعلق لصدور الطلب والايجاب من المولى.

وبالجملة: ما يمتنع انفكاكه عن الارادة التشريعية إنما هو الطلب لا نفس فعل الغير، فان انفكاكه بديهي التحقق، والمفروض تحقق الطلب بلا انفكاك عن الارادة التشريعية. فلا يتجه ما أفاده المحقق النهاوندي في وجه المنع.

الوجه الثاني:- وهو ما أفاده المحقق الاصفهاني - ان الأمر والطلب انما هو جعل ما يمكن ان يكون باعثاً وداعياً ومحركاً للمكلف نحو الفعل، بحيث يصدر الفعل عن المكلف باختياره بداعي البعث الصادر من المولى، إذ ما يترتب عليه المصلحة هو الفعل الاختياري للعبد والحصة الخاصة لا مطلق الفعل ولو كان بالقهر والجبر واذا كانت حقيقة الطلب هو ما يمكن ان يكون باعثا إمتنع تعلقه بالأمر الاستقبالي، إذ مع تمامية جميع المقدمات وانقياد المكلف لأمر المولى لا يمكن انبعاثه نحو الفعل، فلا يتحقق البعث بنحو الامكان بالامر ايضاً.

وبتقريب آخر: نقول: ان البعث والانبعاث متضائفان - كالعلة والمعلول - فلا يصدق أحدهما بدون الآخر، فلا بعث بدون إنبعاث، كما لا إنبعاث بدون بعث، وقد تقرر إن المتضائفين متكافئان في القوّة والفعليّة، فاذا كان أحدهما فعلي التحقق كان الآخر كذلك، ويمتنع ان يكون أحدهما متحققاً بالفعل والآخر

بالقوة، وعليه فاذا كان الأمر عبارة عن جعل ما يمكن أن يكون باعثاً فهو بعث بالامكان، فلا يتحقق واقعاً إلا فيما يمكن تحقق الانبعاث.

وبتعبير آخر: أن الأمر اذا كان بعثاً بالامكان لزم تحقق الانبعاث بالامكان عند تحققه لمكان التضائف. ففي المورد الذي لا يتحقق الانبعاث الامكاني لا يصدق البعث الامكاني ايضاً المساوق لعدم الأمر. وموردنا من هذا القبيل، فانه مع تعلق الامر بالفعل الاستقبالي لا يمكن الانبعاث نحوه في فرض حصول جميع مقدماته، واذا لم يتحقق الانبعاث امكاناً لم يتحقق البعث بالامكان، وهذا يرجع الى عدم تحقق الامر لأن حقيقته ليس إلا جعل ما يمكن أن يكون باعثاً.

ومن هنا ينقدح: ان ما أورده صاحب الكفاية على المحقق النهاوندي من تحقق انفكاك المأمور به عن الأمر وتأخره في الوجود في مطلق الأوامر، فلا محيص عن الالتزام بالواجب المعلق.

ليس بوارد على ما بيّن من وجه الاستحالة، إذ ليس المحذور انفكاك تحقق الفعل خارجاً عن الأمر، بل المحذور هو انفكاك الانبعاث عن البعث، وقد عرفت أن المراد من الانبعاث هو الإنبعاث امكاناً لاخارجاً، فانه هو طرف التضايف لا الانبعاث الخارجي.

وعليه، فاذا كان الأمر متعلقاً بأمر فعلي كان الانبعاث ممكناً في كل وقت يفرض الانقياد فيه دون ما إذا تعلق بأمر استقبالي على ما عرفت، وتأخر الانبعاث الخارجي عن الأمر غير ضائر، لانه ليس بطرف التضايف.

وعليه،فلا يشترك الأمر بالفعل الحالي والأمر بالفعل الاستقبالي فيما هو ملاك الاستحالة، لحصول الانبعاث امكاناً في الاول دون الثاني. فلا يتجه ايراد صاحب الكفاية[1].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٨٦ ـ الطبعة الاولى.

ومن هنـا يظهـر ما ذكرناه سابقا من: أن مناقشة المحقق الاصفهاني لصاحب الكفاية في الوجه الثالث لا ترجع في الحقيقة إلى منعه في نفسه، بل إلى بيان أنه غير مصحح ورافع لمحذور الواجب المعلق الذي ذكره هو (قدس سره)، لابتنائه على الالتزام بالتضائف بين البعث والانبعاث، وكلام الكفاية أجنبي عنه.

والانصاف ان ما التزم به من أن حقيقة الامر جعل ما يمكن ان يكون باعثاً وداعياً، بلا وجه ملزم ـ وان تمَّ ما رتبه عليه من استحالة الواجب المعلق ـ، بل يمكننا الالتزام بأن حقيقة الامر إنما هي جعل ما يقتضي الداعوية والبعث، بمعنى جعل ما يمكن له إقتضاء الداعوية والتأثير فيها. ومن الواضح أن وجود المانع من تاثير المقتضي في مقتضاه سواء كان المانع من الخارج، او لأجل عدم قبول المحل، لا ينافي كونه مقتضياً، فالنار مقتضٍ للاحراق ولو لم تكن فعلاً مؤثرة فيه باعتبار وجود المانع. لان معنى المقتضي هو ما يكون مؤثراً لو حصلت باقي اجزاء العلة من الشرط وعدم المانع، فوجود المانع لا يرفع اقتضاء المقتضي ولا ينافيه.

وعليه، فعدم امكان الدعوة فعلاً والانبعاث عن الأمر في الواجب المعلق لا ينافي كون الأمر مقتضياً للبعث والدعوة، لان عدم التمكن ناشئ من وجود المانع، وعدم قابلية المورد للانبعاث، وهذا لا يضير في إقتضاء الامر فليس في مورد الواجب المعلق ما يتنافى مع حقيقة الأمر كي يلتزم بعدم الأمر.

ولعل نظر المحقق العراقي في ما ذكره في مقام الإجابة عن هذا الوجه: بان الامر وان كانت حقيقته جعل ما يمكن ان يكون داعياً، لكنه لا يشترط ان يكون ممكن الدعوة فعلا، بل يكفي فيه امكانه ولو في المستقبل[1]، لعل نظره في

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٣١٠ ـ الطبعة الاولى.

ذلك الى ما ذكرناه. فلاحظ.

وبالجملة: الذي يبدو لنا هو عدم تمامية الوجه الذي أفاده المحقق الاصفهاني في بيان إستحالة الواجب المعلق.

الوجه الثالث:ـ وهو ما افاده المحقق النائيني ـ ان كل قيد لا يكون واجب التحصيل لا بد وان يؤخذ مفروض الوجود بالنسبة الى الحكم، بمعنى أن يكون وجود الحكم مترتباً على وجوده كما مرّ تقريبه في مبحث الشرط المتأخر. وعليه فاذا لم يكن قيد الواجب غير الاختياري كالزمان بواجب التحصيل فهو لامحالة يكون قيدا للحكم بنحو فرض الوجود ـ لانه يكون دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة ـ، واذا ثبت ذلك امتنع تحقق الوجوب فعلاً قبل حصول ذلك القيد، لكون المفروض ترتب ثبوت الحكم وتحققه على تحقق ذلك القيد ـ كما هو مقتضى فرض الوجود ـ فوجوده قبل وجود القيديستلزم الخلف.

ويمكن تقريب امتناع الواجب المعلق على بناء المحقق النائيني في باب جعل الاحكام، وانها مجعولة بنحو القضية الحقيقية، وان جميع القيود التي لا يجب تحصيلها تؤخذ بنحو فرض الوجود ـ يمكن تقريبه ـ بوجه آخر وهو ان يقال: ان القدرة على المأمور به من شرائط التكليف عقلاً، فاذا فرض تقيد الواجب بقيد غير مقدور كالزمان، امتنع تعلق الوجوب به قبل حصول قيده، لان وجود الحكم يترتب على وجود القدرة على متعلقه لانها شرطه فتكون مأخوذة بنحو فرض الوجود الذي عرفت استلزامه لتأخر الحكم عن قيده. فقبل حصول قيد المتعلق وهو الزمان لا قدرة عليه، ومعه يمتنع تعلق الوجوب به لا ستلزامه تقدم الحكم على موضوعه وهو خلف باطل.

ثم انه تصدى لدفع ايراد صاحب الكفاية (قدس سره) السالف الذكر بعد بيانه بما محصله: ان تأخر الفعل عن الحكم انما هو في الحكم المجعول بنحو القضية الخارجية، اذ جعله يكون ابتدائياً وبلا سابقة، لانه يرتبط بتشخيص

المولى تحقق موضوع الحكم، فعند جعل الحكم الفعلي يتصور المكلف ما يترتب على اطاعة الحكم و معصيته من ثواب وعقاب، وذلك يستلزم انفكاك الواجب عن الوجوب.

اما بالنسبة الى الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية ـ الذي عرفت ان جعل الاحكام الشرعية كلها بهذا النحو ـ فتأخر الفعل عن الحكم ليس من الامور القهرية الضرورية ـ كي يدعىٰ ان الالتزام بالواجب المعلق ليس بالشي الجديد المستحدث، فأن الاحكام كلها تتعلق بأمر متأخر ـ، وذلك لان إنشاء الحكم بنحو القضية الحقيقية يكون سابقاً على فعليته، لتوقف فعليته على حصول شرائطها و وقيودها المأخوذة بنحو فرض الوجود، فيمكن ان يهيئ المكلف نفسه للامتثال قبل فعلية الحكم ، وذلك بتصور ما يترتب على اطاعة الحكم الذي سيتحقق عند تحقق شرطه من الثواب وعلى معصيته من العقاب إلى غير ذلك مما يكون مقرباً للامتثال، فلا ينتظر العبد بعد ذلك إلا صيرورة الحكم فعلياً لينبعث نحو متعلقه بلا تأخر.

وبالجملة: ما يدعى: من ان انفكاك الفعل عن الحكم أمر سارٍ في جميع الاحكام، وانه امر تقتضيه طبيعة الحكم وواقعه، فلا خصوصية للمتعلق من هذه الجهة كي يدعى امتناعه. مندفع: بما عرفت من عدم سرايته بعد فرض كون جعل الاحكام بنحو القضية الحقيقية، لامكان اتصال الحكم مع الفعل بلا انفكاك.

لا نقول: بان عدم الانفكاك بين الحكم ومتعلقه لا يتحقق دائماً بناء على جعل الاحكام بنحو القضية الحقيقية، اذ يمكن ان يتحقق الانفكاك بداهة، اذ قد لا يكون الشخص عالماً بالحكم قبل حصول الشرط وانما يعلم به بعد ذلك، فيحدث في نفسه التهيوء للامتثال بعد حصول الحكم وفعليته.

وانما الذي نريد ان نقوله: هو ان الانفكاك الحاصل ليس امراً دائمياً

تقتضيه طبيعة الحكم وملاك جعله، بتقريب انه لجعل الداعي وهو متأخر قهراً عن جعل الحكم لكي ينتهي من ذلك الى جواز الواجب المعلق. فالحكم بطبيعته لا يتعلق بالامر المتاخر دائما، بل التأخر ينشأ من العوارض الخارجية، وهذا لا يعني تعلق الحكم بامر متأخر عنه الذي يحاول المدعي اثباته كي يصل الى اثبات دعواه من عدم استحالة الواجب المعلق. فلاحظ[1].

ومن هنا يتضح لك ان ما أفاده لدفع الوجه الثالث الذي ذكره صاحب الكفـاية، وان رجع إلى منعه في نفسه وبيان عدم تماميته، وبه يختلف عن نحو مناقشة المحقق الاصفهاني فيه، لانها لا ترجع إلى منعه في نفسه بتاتاً، لكنه إنما يدفعه في نفسه مبنياً على تقدير خاص وبناء معين، وهو تقدير الإلتزام بكون جعل الاحكام بنحو القضايا الحقيقية ولا يرجع الى منعه بتاتاً على جميع التقادير.

وبتعبير آخر: ان هذا المنع لا يلزم به صاحب الكفاية، لامكان ان يدعي نفي كون الاحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية.

والذي يتحصل ان ما ذكره صاحب الكفاية ايراداً على الوجه الذي ذكره المحقق النهاوندي لم تظهر الخدشة فيه من كلام هذين العلمين، فوروده محكم.

هذا بالنسبة إلى ما يرتبط بكلام صاحب الكفاية.

واما نفس الوجه الذي أفاده في بيان استحالة الواجب المعلق من رجوع قيد المتعلق الذي لا يجب تحصيله إلى الموضوع المأخوذ بنحو فرض الوجود، فيمتنع وجود الحكم قبله.

فالخدشة فيه تظهر مما تقدم منا من إنكار هذه الكلية التي يتكرر ذكرها في كلامه، فليس كل ما لا يجب تحصيله يكون مأخوذاً بنحو فرض الوجود، بل قد عرفت أن القيود على أنحاء ثلاثة: منها: ما يرجع الى المتعلق. ومنها: ما يكون

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٣٦ ـ الطبعة الاولى.

مرتبطاً بالحكم بنفسه، كالزمان فان نسبته الى الحكم نسبة الظرف إلى المظروف ومنهـا: مالا ارتبـاط له بالحكم بنفسـه اصلاً. وعرفت ان ما يحتاج إلى أخذه مفروض الوجود هو النحو الثالث فقط دون مثل الزمان وقيود المتعلق، إذ لاوجه يقتضي فرض الوجود فيهما، وليس فرض الوجود امراً مدلولاً لدليل شرعي كي يتمسك باطلاقه.

وعليه، فالقيد الذي علق عليه الواجب ـ في الواجب المعلق ـ وان لم يجب تحصيله إلا أنه ليس مأخوذاً في الموضوع بنحو فرض الوجود، لانه من قيود المتعلق التي لا تؤخذ كذلك، على ما تحقق، واذا لم يتقيد بها الوجوب لم يمتنع أن يوجد قبلها، فيكون الوجوب حالياً والواجب استقباليا.

ودعوى: ان مالايجب تحصيله يكون دخيلاً في اتصاف الفعل بالمصلحة، فيكون ذلك ملاكاً لاخذه في موضوع الحكم ومفروض الوجود[1].

مندفعة: فانه لا ملازمة بين ما لا يجب تحصيله وبين دخالته في الاتصاف بالمصلحة، بل يمكن أن يكون الامر غير الاختياري الذي لا يجب تحصيله في وجود المصلحة وفعليتها، كما لو كان الدواء غير نافع للمريض إلا في استعماله في وقت خاص كوقت النوم ونحوه. فان الوقت الخاص غير دخيل في الاتصاف بالمصلحة، بل في وجودها وفعليتها، فيكون ما تترتب عليه المصلحة هو الحصة المقيدة به، فيتعلق به التكليف فعلاً. فالطبيب يأمر فعلاً بشرب الدواء ليلاً وعند النوم.

وعليه، فيمكن ان يكون القيد المأخوذ في الواجب المعلق من هذا القبيل، ويكون ما يترتب عليه المصلحة هو الحصة الخاصة المقيدة به، مع عدم لزوم تحصيله لعدم اختياريته. فيتعلق به الوجوب فعلاً لتحقق ملاكه. فلاحظ جيداً.

---

(١) كما عن المحقق النائيني (قدس سره).

الوجه الرابع: وهو ما أشار إليه في الكفاية ان القدرة على العمل من شرائط التكليف عقلاً، فيكون الوجوب معلقا على تحققها، وهي في الواجب المعلق غير متحققة في ظرف الوجوب لعدم القدرة على الواجب في ظرفه، فيكون الـوجـوب قد تحقق قبل تحقق شرطه، وأخذ الشرط القدرة في وقت الامتثال مرجعه إلى أخذها بنحو الشرط المتأخر. وهو ممنوع[١].

ومن هنا يظهر ان ما ذكره صاحب الكفاية في الجواب عن هذا الوجه: بان القدرة وان كان شرطا للتكليف، لكنها القدرة في ظرف الامتثال لا في ظرف الأمر، غاية الامر تكون مأخوذة بنحو الشرط المتأخر.

لا يفي بالمـطلوب على جميع التقادير، لانكار الشرط المتأخر من قبل بعض كما قرر في نفس الوجه، فالإلتزام بالشرط المتأخر لا يدفع الايراد.

فالتحقيق ان يقـال: ان اطلاق الشرط على القدرة لايراد منه شرطية القدرة بالمعنى الفلسفي للشرط، وهو ما كان دخيلاً في تحقق المشروط ومن اجزاء العلة، بل يراد منـه شرطيتهـا بمعنى مصحح التكليف والموجب لخروجه عن اللغوية فلا يمتنع تأخرها عن الحكم، نظير ما يقال: ان ترتب الأثر على الأصل شرط اعتباره وجريانه، مع ان ترتب الأثر عليه متأخر رتبة عنه لا سابق عليه. وقد ذكرنا ـ هذا المعنى في مبحث التعبدي والتوصلي فراجع[٢]ـ.

وعليه، فاذا لم تكن القدرة دخيلة في التأثير كي تؤخذ في الموضوع ويمتنع تأخرها عن الحكم، بل كانت دخيلة في تصحيح العمل من الحكيم بحيث يخرج عن اللغوية ـ ولذا كانت شرطاً في التكليف الصادر من الحكيم لا غيره ـ يكتفى منها بالقدرة على الواجب في ظرف الإمتثال ليمكن الإنبعاث نحوه واتيانه، ولا

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(٢) راجع ١ / ٤١٦ من هذا الكتاب.

يضير تأخرها عن أصل الوجوب لعدم أخذها في موضوعه، وليست نسبتها إليه نسبة جزء العلة الى المعلول.

والذي يتحصل ان ماذكر من الوجوه لبيان استحالة الواجب المعلق غير وافٍ في اثبات استحالته، فهو أمر ممكن ثبوتاً ولا محذور فيه ظاهر. بل قيل: انه بالاضافة إلى إمكانه ثبوتاً واقع إثباتاً، فلا يتجه انكاره، وذلك في موارد ثلاثة:

الاول: الواجبات التدريجية المقيدة بالزمان كالصوم، فان الوجوب متعلق بالجزء الأخير من الإمساك، وهو الامساك في الجزء الأخير من النهار ـ متعلق به ـ من أول الفجر. ونظير الصلاة من اول الوقت، فان الوجوب متعلق بآخر جزء منها المقيد بمضي زمان جميع الأجزاء السابقة عليه ـ متعلق به ـ من حين دخول الوقت، لان المفروض وحدة الوجوب والواجب في كلا الموردين فيلزم الفصل بين الوجوب والواجب.

الثاني: الواجبات التدريجية غير المقيدة بزمان معين كالصلاة أثناء الوقت، فان الوجوب يتعلق بالجزء الأخير منها من حين الإبتداء بها.

الثالث: الواجبات التي يكون لها مقدمات يتوقف عليها حصولها، إذ الوجوب متعلق بالواجب قبل الاتيان بمقدماته، مع انه لا يمكن الاتيان به قبلها، فيلزم الفصل بين الوجوب والواجب وهو الواجب المعلق الذي يدّعى امتناعه.

وهذه الامور كما تذكر لبيان تحقق الواجب المعلق خارجاً، تذكر في مقام النقض على من يلتزم باستحالة الواجب المعلق ببيان: ان وقوع مثل ذلك خارجاً ينافي دعوى استحالة الواجب المعلق.

وقد تصدى المحقق النائيني إلى التفصي عن هذه النقوض ، وبيان عدم المنافاة بين دعوى استحالة الواجب المعلق وتحقق مثل هذه الموارد، بعد ان أوردها نقضاً على دعوى استحالة الشرط المتأخر ايضاً. ببيان: ان وجوب

الامساك في اول الفجر مشروط ببقاء شرائط التكليف إلى آخر الوقت، فاذا انتفى أحدها في الاثناء يكشف عن عدم تحقق الوجوب من اول الوقت.

وعليه، فالتكليف بالامساك من اول الوقت مشروط ببقاء شرائط التكليف إلى الغروب. فتحقق الشرائط في آخر الوقت متأخر زماناً عن تحقق التكليف مع انه شرطه، وهكذا الحال في الصلاة أول الوقت، لان وجوبها أول الوقت مشروط ببقاء شروطها إلى مقدار أربع ركعات بعد اول الوقت، وهو شرط متأخر.

هذا بالنسبة إلى النقض بالمورد الاول.

واما ما أفاده في مقام التفصي عن كلا النقضين فتوضيحه:

اما النقض بالمورد الأول على دعوى إمتناع الشرط المتأخر، فحلّه: انه بعد ان عرفت استحالة الشرط المتأخر عقلاً، فلابد من الالتزام بان الشرط في مثل المورد الذي دل الدليل فيه على أخذ المتأخر شرطاً ليس هو نفس الأمر المتأخر، بل العنوان المنتزع عن وجوده في ظرفه كعنوان التعقب، إذ قد عرفت ان الالتزام بذلك في بعض الموارد لا محيص عنه، فان فيه جمعاً بين الحكم العقلي باستحالة الشرط المتأخر وظاهر الدليل الذي أخذ فيه المتأخر شرطاً، فيكون الشرط في الحقيقة في المورد هو بالنسبة إلى كل جزء من اجزاء العمل التدريجي هو الحياة المقارنة المسبوقة والملحوقة بمثلها، فان عنوان السبق واللحوق أمر مقارن للجزء.

واما النقض به على دعوى امتناع الواجب المعلق فحلّه: ان الواجب وشرطه إذا كانا تدريجيين كانت فعلية الوجوب تدريجية ايضاً، وذلك لان فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فبعد ان كان الشرط تدريجي الحصول كانت فعلية الحكم تدريجية ايضاً بتدريجية الشرط، وعليه فلا يكون التكليف المتعلق بالجزء الاخير فعلياً من اول الوقت، بل يصير فعلياً عند حصول الشرط في ظرفه، ولا

منافاة بين تدريجية الحكم ووحدته، كسائر الامور التدريجية التي تتصف بالوحدة[1].

ثم انه قد يتساءل عن شيء وهو: ان المحقق النائيني (رحمه الله) ذهب إلى استحالة الواجب المعلق من جهة رجوعه في الحقيقة إلى الشرط المتأخر الذي بنى على امتناعه.

وعليه، فكان من السهل عليه ان يدفع النقض المذكور على كلتا دعوييه ـ أعني دعواه امتناع الشرط المتأخر، ودعواه امتناع الواجب المعلق ـ بوجه واحد وهو: الالتزام بكون الشرط وما علق عليه الوجوب هو العنوان المنتزع، فتنحل كلتا جهتي النقض . فما هو الوجه في العدول في مقام حل النقض على دعوى امتناع الواجب المعلق عن الوجه الذي ذكره في حل النقض عن دعوى امتناع الشرط المتأخر وهو الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب المنتزع؟!.

والجواب عن هذا السوأل: بان الشرط المأخوذ في موضوع التكليف بالجزء الأخير، بل غيره من الاجزاء، هو القدرة عليه، ومن الواضح ان العقل إنما يحكم بشرطيتها نفسها بملاك تقوم التكليف بها، لانه تحريك لقدرة العبد على الفعل، دون العنوان المنتزع عن وجودها في ظرفها، فوجوب الإمساك في آخر النهار مقيد بنفس القدرة عليه لا بالقدرة على غيره من الاجزاء اللاحقة للقدرة عليه. فان العقل يحكم بان متعلق الحكم لابد وان يكون مقدوراً، فنفس القدرة مما يحكم بشرطيتها العقل.

فلا محيص في حل النقض إلا بما عرفت من دعوى عدم فعلية الحكم قبل فعلية القدرة على الجزء.

نعم القدرة على الاجزاء السابقة او اللاحقة ليس مما يحكم العقل

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٤٥ ـ الطبعة الاولى.

بشـرطيتهـا، لتعلق التكليف بالجزء المسبوق والملحوق، بل هي من الشرائط الشرعية ـ بمقتضى وحدة الواجب وارتباطيته ـ، فيمكن أن يفرض كون الشرط هو العنوان المنتزع كما عرفت، فيتخلص به عن محذور إمتناع الشرط المتأخر.

وهكذا الحال في شرطية الحياة للتكليف بالجزء، فان الحياة في وقت العمل شرط للتكليف لتقوّم التكليف بها لأنه تُوجه الخطاب إلى الحي، فلا يكفي فيها العنوان المنتزع عن وجودها في الزمان اللاحق، بل نفس الحياة في ظرف الجزء الأخير شرط تعلق التكليف.

واما ما ذكره في مقام التخلص عن النقض بالمورد الثاني فهو: ان العمل اذا لم يكن مقيداً بقيد غير مقدور كالزمان يكون مقدوراً ولو بالواسطة، وعليه فالجـزء الأخير وان كان متاخراً في وجوده، الا انه لما كان مقدوراً عليه فعلاً بالقدرة على الاتيان بالاجزاء السابقة صح تعلق التكليف به فعلاً لأنه مقدور عليه بالواسطة، فمحذور الواجب المعلق وهو تعلق التكليف بما هو مقيد بغير المقدور كالزمان المستلزم لاخذ القدرة بنحو الشرط المتأخر غير متحقق ههنا، لان التكليف متعلق بالمقدور فعلاً.

ومن هنـا يظهـر التفصي عن النقض بالواجبات ذوات المقدمة، فانها مقـدورة فعلاً بالقدرة على مقدماتها، فلا مانع من تعلق التكليف فعلاً بها، إذ الشرط وهو القدرة متحقق فعلاً. كما أنه لم يقيد الواجب بقيد لابد وأن يكون مأخـوذاً بنحو فرض الوجود كالزمان ـ كما هو المفروض ـ فكلا المحذورين في الواجب المعلق منتفيان في كلا الموردين.

وقـد تفصى المحقق الاصفهاني (قدس سره) عن النقض بالواجبات التدريجية مطلقا ـ المقيدة بالزمان وغيرها ـ بعين ما تفصى به المحقق النائيني عن النقض بالواجبات التدريجية المقيدة بالزمان من: الالتزام بتدريجية فعلية الحكم بتدريجية حصول الشرط من دون منافاة ذلك لوحدة الحكم والشرط، كما هو

الحال في سائر الأمور التدريجية المتصفة بالوحدة.

ولكنــه تفصى عن النقض بالـواجبات ذوات المقدمة بوجه آخر وهو: الالتزام بان التكليف بذي المقدمة قبل الاتيان بالمقدمة لا يكون فعلياً وان تعلق به الشوق، لوجود المانع عن فعليته ومحركيته. واما التكليف بالمقدمة فهو فعلي لترشح الشوق عليها من الشوق المتعلق بذيها، والمفروض انه لا مانع من محركية الشوق المتعلق بها فيتعلق بها الطلب الفعلي.

وبالجملة: يلتزم المحقق الاصفهاني بفعلية البعث نحو المقدمة دون البعث نحو ذيها، وانما التلازم بينهما في تعلق الشوق، فان تعلقه بذي المقدمة ملازم لتعلقه بها[1].

والـذي يتحصل: ان هذه الموارد الثلاثة لا تصلح نقضاً على من يلتزم باستحالة الواجب المعلق، لامكان حلّه بوجه معقول ثبوتاً، فيلتزم به اثباتاً، جمعاً بين الحكم العقلي باستحالة الواجب المعلق ودلالة الدليل الشرعي على هذه الموارد.

ثم ان صاحب الكفاية بعد ان انهى الكلام عن امكان الواجب المعلق، تعرض إلى تحديد الوجوب المقدمي والمقدار الواجب من المقدمات ـ بياناً لثمرة الواجب المعلق ـ، وهذا كما لا يخفى يبتني على مقدمتين:

الاولى: بيان نحو الوجوب النفسي الذي يكون قابلاً لان يترشح منه الوجوب الغيري فعلا.

الثانية: بيان المقدمة القابلة لترشح الوجوب.

فقوله (قدس سره): «ثم لاوجه لتخصيص المعلق...» لتحقيق المقدمة الاولى، وتوضيح ما أفاده: ان الملاك في الواجب المعلق حيث كان فعلية الوجوب

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٨٧ ـ الطبعة الاولى.

وحاليته مع استقبالية الواجب الذي يقصد منه ثبوت وجوب المقدمات فعلاً، لم يتجه تخصيص الواجب المعلق بما علق على أمر غير مقدور، كما جاء في الفصول، بل ينبغي تعميمه الى كلما علق على أمر متأخر، سواء كان مقدوراً او غير مقدور، وسواء كان المقدور المتأخر مما يقبل لترشح الوجوب عليه في ظرف الواجب اولا يقبل لاشتراك الجميع في كون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً.

وبذلك يختلف المعلق عن المشروط، لعدم فعلية الوجوب في المشروط قبل وجود الشرط إلا في صورة واحدة، وهي أن يكون الشرط مأخوذاً بنحو الشرط المتأخر وفرض حصوله في ظرفه. فيعلم بتحقق الوجوب فعلاً فيترشح منه الوجوب الغيري[1].

وبذلك يكون الوجوب القابل لان يترشح منه الوجوب الغيري فعلاً انواع ثلاثة:

الاول: الوجوب المنجّز.

الثاني: الوجوب المعلق بالنحو الذي عمّمه صاحب الكفاية.

الثالث: الوجوب المشروط بالشرط المتأخر مع فرض حصول الشرط.

ولا يخفى أن ما ذكره استدراكاً على تخصيص صاحب الفصول الواجب المعلق بما علق على أمر غير مقدور بتعميمه إلى كل ما يؤخذ قيداً للواجب في ظرف متأخر ولو كان مقدوراً. لاوجه له.

وذلك لان الامر المقدور الذي علّق عليه الواجب اما أن يعلق عليه الواجب بلا قيد تأخره، بل مطلقا ولو كان فعلاً، فهذا لا يرجع الى الواجب المعلق بل يكون واجباً منجزاً. واما ان يقيد الأمر بالزمان المتأخر ويؤخذ قيداً للواجب بهذا القيد ـ كما هو ظاهر العبارة ـ، فيخرج عن كونه مقدوراً لتقيده بما

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

هو غير مقدور وهو الزمان، فيندرج في ما أفاده صاحب الفصول من ان الواجب المعلق ما علق على أمر غير مقدور إلا أن يكون الايراد على صاحب الفصول لفظياً بان يقال له: بأنه ينبغي تعميم الواجب المعلق لما علق على أمر غير مقدور بنفسه او بالواسطة، والا فكل ما يعلق عليه الواجب بقيد التأخر يكون غير مقدور لتقيده بما هو غير مقدور. فتدبر.

واما ما أفاده في الواجب المشروط من أنه إذا علق على شرط متأخر وفرض حصوله في ظرفه كان الوجوب فعلياً قبل حصول الشرط. فقد يدعى عدم خلّوه من المسامحة، وذلك ببيان: ان صاحب الكفاية إلتزم بأن حقيقة شرط الحكم ليس الا الوجود العلمي للأمر الخارجي من دون دخل لنفس الخارج في ثبوت الحكم، لاستحالة ذلك بعد أن كان الحكم فعلاً ارادياً للحاكم.

وعليه، فالحكم يدور مدار تصور المولىواحرازه وجود الشرط خارجاً، سواء طابق احرازه الواقع او لم يطابق. فلا وجه حينئذ لتوقيف فعلية الوجوب المشروط على حصول الشرط المتأخر في ظرفه، بل فعليته تدور مدار لحاظ المولى للشرط سواء تحقق خارجاً او لم يتحقق، نعم في مثل شرائط المأمور به يتجه هذا الامر، باعتبار أنه جعل الأمر الخارجي طرفاً للاضافة والتقيد، فلابد من فرض وجوده خارجاً كي يعلم بتحقق الاضافة والتقيد.

وبالجملة: لما كان شرط الحكم حقيقة هو الوجود العلمي، وهذا لا يتوقف على تحقق مطابقه خارجاً،لم‌يكن‌وجه لما افاده صاحب الكفاية في المقام.

والانصاف ان هذا لايرد على صاحب الكفاية. كما لايرد عليه ان الالتزام بالواجب المشروط مطلقاً ينافي ما قرّره من ان شرط الحكم هو الاحراز لانفس المحرز، إذ بعد تبعية الحكم للصور الذهنية فلا معنى لتعليقه على تحقق شيء خارجاً، بل الاحكام اما موجودة من الازل لتحقق لحاظ الشرط ازلاً او غير موجودة

من الازل لعـدم تحققـه من الازل. كما أشار إليه الشيخ[1] في تقريب رجوع الشرط إلى المادة لا الهيئة، اذ امر الارادة دائر بين الوجود والعدم لتبعيته للصور الذهنية واللحاظات.

وجه عدم ورود الايراد الاول: أن الحكم المترتب على موضوع معين لابد وان يحرز في موضوعه المعين وجود ملاكه والمصلحة الداعية اليه.

وعليه، فاذا كان الحكم شخصياً مرتباً على فرد معين من الافراد كان جعل الحكم منوطاً باحراز المولى وجود الملاك في هذا الفرد الموضوع، فاذا احرز المولى ان زيداً محصل لما هو ملاك الحكم أمر بالشي الكذائي، ولا يضير في ذلك عدم مطابقة احرازه لما هو الواقع، اذ الحكم يناط بالإحراز والعلم بوجود شرط الملاك، سواء طابق الواقع الخارجي او لم يطابق. واما اذا كان الحكم كلياً مرتباً على طبيعة بلا لحاظ خصوصية افرادها، كان جعل الحكم منوطاً باحراز المولي وجود الملاك في الموضوع الكلي لا غير، فعليه أن يحرز أن هذا الكلي مما يترتب عليه الملاك وليس عليه أن يحرز تحقق الملاك في افراده، اذ الحكم ليس على كل فرد بعنـوانـه الخـاص ، بل على كل فرد بعنـوانه الكلي. ولافرق بين الحكم الشخصي والكـلي في لزوم إحـراز الملاك في موضوعه، وانما الفرق ان الحكم الشخصي يستدعي احراز تحققه في الفرد ـ لانه موضوع الحكم ـ، والحكم الكلي لا يستدعي احراز تحققه في الفرد، بل في الكلي فقط.

فعلى هذا فاذا أحرز المولى ان وجود شيء بعد حين دخيل في ثبوت الملاك فعلاً في الشيء وكان هناك جماعة افراد أحرز المولى تحقق الشرط فيهم وجَّه إليهم الخطاب شخصياً، فيقول مثلا: «يجب عليكم كذا». واما اذا لم يحرز وجود الملاك فيهم أجمع، بل احرزه في بعضهم ولم يحرزه في بعض آخر وأحرز عدمه في

---

(١) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٥٢ ـ الطبعة الاولى.

بعض ثالث، فلا يمكن توجيه الخطاب إليهم شخصياً بانشاء واحد، بل لا يسعه إلا ان ينشئ الحكم على الموضوع الكلي، وقد عرفت أنه لايستدعي سوى إحراز كون العنوان محصلاً للغرض وملاك الحكم بلا نظر الى الافراد، فاذا أحرز ان الاستطاعة بوجودها المتأخر محصلة للملاك، ولم يحرز تحقق الاستطاعة في بعض الاشخاص ، أنشأ الحكم على الموضوع الكلي فيقول: «يجب الحج فعلاً على المستطيع بعد حين»، وبعد هذا يكون أمر تطبيق الموضوع على المكلفين بيدهم لا بيد المولى، فان وظيفته ليس إلا جعل الحكم على موضوعه، فمن علم انه يتحقق منه هذا الشرط فقد أحرز انه فرد الموضوع الكلي، فيحرز ثبوت الحكم له، وبدونه لايحرزكونه فرداً للموضوع كي يحرز ثبوت الحكم له.

فلا يقال: انه بعد أخذ الاحراز شرطا لامعنى لتقييد ثبوت الحكم بوجود الشرط في ظرفه.

فان هذا إنما يتم في الاحكام الشخصية دون الكلية، لانها لاتناط باحراز تحقق الشرط خارجاً، اذ لانظر للمولى إلى عالم الخارج، بل تناط باحراز دخالة الشرط في الملاك، فالخطاء انما يتصور في هذا الفرض في دخالة الشرط في الملاك لا في اصل وجود الشرط.

ولا ينافي هذا الالتزام بكون الاحكام منشاءةً بنحو القضية الخارجية لا الحقيقية،اذ المنفي هو أخذ الشرط بنحو فرض الوجود وترتيب وجود الحكم على وجوده اما جعل الحكم فعلا على الموضوع الكلي، وكون أمر تطبيقه بيد المكلف لا بيد المولى، فلا مانع من الالتزام به، وهو لاينافي القضية الخارجية كما في قول القائل: «كل من في الدار عالم»، ولكنه اذا سئل عن: «أن زيداً كان في الدار اولا» يجيب لا أدري. مع ان حكمه بنحو القضية الخارجية.

وبالجملة: كون الاحكام الشرعية بنحو الحكم الكلي لاالشخصي، فلا يكون أمر تطبيق الموضوع بيد المولى بل بيد العبد، مما يلتزم به صاحب الكفاية

وان رجع إلى القضية الحقيقية، فانها بهذا المعنى لا ينكرها صاحب الكفاية، بل المنكر هو أخذ الشيء مفروض الوجود.

ويشهد لما ذكرنا نفس التزامه بالواجب المشروط، فانه لا يتلاءم الا مع ما ذكرناه.

ومن هنا يتضح الجواب عن الايراد الثاني، فان مقدمات الارادة وان كانت تامة، الا انه قد يمنع مانع من جعل الحكم، فاذا أحرز المولى تمامية المصلحة بعدم المانع ينشئ الحكم معلقاً على عدم المانع بنحو كلي ويكون التطبيق بيد المكلفين. وقد أشار صاحب الكفاية فيما تقدم الى هذا الجواب، وانه قد تتحقق الارادة بتحقق مقدماتها، لكن يمنع مانع من جعل الحكم فيعلقه على زوال المانع. ولايخفى انه إنما يتم بالتوجيه الذي عرفته من الحكم على الموضوع الكلي المفروض فيه زوال المانع والافمجرد مانعية المانع لا تكفي في رفع الاشكال، اذ للمستشكل ان يدعي بانه كما كان احراز الشرط دخيلاً بنفسه دون نفس وجود الشرط، فكذلك احراز عدم المانع دون نفس عدم المانع، لانه من الخارجيات التي يمتنع تأثيرها في الارادة، فاذا احرز المولى عدم المانع في المستقبل انشأ الحكم فعلاً بلاوجه لتعليقه على زواله.

فالجواب الصحيح ما عرفت من أن ماهو مرتبط بالمولى احراز تمامية المصلحة بعدم المانع، لا احراز تحققه وعدم تحققه، والملاك في إنشاء الحكم هو الأول دون الثاني. فتدبر جيداً.

هذا كله بالنسبة الى المقدمة الاولى.

واما المقدمة الثانية: فقد تعرض إليها بقوله: «قد انقدح من مطاوى...»، وتوضيح ما أفاده: ان المقدمات بجميعها قابلة لترشح الوجوب عليها إلا انواع ثلاثة:

الاول: مقدمة الوجوب، والوجه في عدم قابليتها لترشح الوجوب عليها

ما عرفت من توقف حصول الوجوب على حصولها، فلو ترشح الوجوب عليها والحال هذه لزم طلب الحاصل وهو محال.

الثاني: المقدمة الوجودية المأخوذة عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر، فان السفر وان كان مقدمة وجودية لصلاة القصر، لكنه يمتنع ترشح التكليف عليه، لان تعلق التكليف بالفعل لا يتحقق إلا عند تحققه، لانه أخذ في موضوع الحكم فلابد من وجوده في وجود الحكم، ومع ذلك يمتنع ترشح الوجوب عليه لاستلزامه طلب الحاصل ايضاً.

الثالث: المقدمة الوجودية المأخوذة في الواجب بقيد حصولها اتفاقاً، بمعنى ان يكون الواجب هو الفعل المقيد بهذا القيد الحاصل بنحو الاتفاق عن إختياره او غير إختيار، لا بالبعث والتحريك نحوه. فان ترشح التكليف عليه قبل حصوله خلف فرض أخذه قيداً اذا حصل بنحو الإتفاق. وبعد حصوله يكون طلباً للحاصل.

فغير هذه الانواع الثلاثة من المقدمات الوجودية لا مانع من تعلق الوجوب به اذا كان فعلياً.

* * *



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المقدمة المفوتة

وبعد هذا كله يقع الكلام في ثمرة الواجب المعلق، فقد أدعي: ان ثمرته تصحيح وجوب المقدمات المفوتة قبل زمان الواجب[1].

ولاجل ذلك ننقل الكلام إلى اصل المقدمات المفوتة وما دار من البحث حولها، ولو كان اجنبياً عن مبحث الواجب المعلق، ولكنه يذكر في ذيله لمناسبة له معه كما ستعرفه من طيات الحديث فيها.

فنقول: أنه وقع التسالم على وجوب بعض المقدمات قبل تحقق وقت ذيها اذا لم يتمكن على الاتيان بها بعد حلول وقت ذيها، وهي موارد:

منها: التسالم على وجوب حفظ الماء قبل الوقت لمن يعلم أنه لايجده بعد الوقت، بل قد أفتى البعض بلزوم تحصيل الماء قبل الوقت لو علم انه لايتمكن منه بعد الوقت.

منها: التسالم على لزوم الغسل للصوم قبل الفجر. فان وقت الواجب متأخر عن وقت وجوب المقدمة.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ومنها: الحكم بوجوب حفظ الإستطاعة في أشهر الحج، مع أنها مقدمة وجوبية، بل أفتى البعض بلزوم حفظها مطلقاً ولو قبل اشهر الحج، فلا يجوز صرف المال مثلاً في غير الحج، وهكذا الحكم بلزوم تحصيل المقدمات الوجودية قبل وقت الحج، كالسير مع الرفقة ونحوه.

ومنها: الحكم بلزوم التعلم على الصبي قبل بلوغه اذا علم بفوت الواجب بعد البلوغ لو تركه.

وجهـة الاستشكال في هذه الموارد ونظائرها هي: ان الوجوب المقدمي حيث انه وجوب تبعي مترشح عن الوجوب النفسي، فاذا فرض تأخر فعلية الوجوب النفسي لتأخر زمان الواجب، فبأي ملاك تجب المقدمات قبل ذلك مع عدم فعلية الوجوب ؟. خصوصاً في مثل المقدمات الوجوبية كالاستطاعة.

وبتقريب آخر نقول: ان هذه المقدمات لابد وان لا تكون واجبة أبداً، لانه في حال تمكن منها قبل زمان ذيها لا تجب لعدم فعلية الوجوب النفسي، وبعد زمان ذيها لا يتمكن عليها، فيسقط الوجوب النفسي لعدم القدرة على الواجب. فبأي وجه تصحح الفتوى ويوجه التسالم على وجوب المقدمات في الموارد المذكورة ؟.

وقد أطلق على هذا النحو من المقدمات بـ: «المقدمات المفوتة» بلحاظ فوات الواجب بتركها.

وقد تصدى صاحب الكفاية (قدس سره) إلى تصحيح الفتوى بالوجوب قبل الوقت بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: الالتزام بالواجب المعلق في هذه الموارد، فيكون الوجوب فعليا قبل وقت الواجب، ويكون الواجب استقبالياً.

وعليه، فيصح الحكم بوجوب المقدمة المفوتة قبل الوقت لفعلية الوجوب النفسي الذي هو المناط في الترشح ووجوب المقدمة وان تأخر زمان الواجب.

الوجه الثاني: الإلتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخر، فيلتزم بان الوقت او غير الوقت من الشروط شرط للوجوب ولكن بنحو الشرط المتأخر، فاذا علم بحصوله في ظرفه يعلم بفعلية الحكم فعلاً قبل حصول الشرط، فلا مانع من ترشح الوجوب على المقدمات لفعلية الوجوب النفسي قبل حصول الشرط ووقت الواجب، فلا يلزم على كلا الوجهين وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، بل اللازم ليس إلا الاتيان بالمقدمة قبل الاتيان بذيها وهو ليس بمحذور. كيف؟ وذلك شأن غالب المقدمات فانه يؤتى بها قبل ذيها.

وبالالتزام بالوجه الثاني انكر ثمرة الواجب المعلق، لان الثمرة منه ليس الا امكان التفصي عن الاشكال المزبور و التخلص عن محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، وقد عرفت انه ينحل الاشكال بالالتزام بالواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر، وينتفي المحذور به فلا ملزم للالتزام بالواجب المعلق كما هو نظر صاحب الفصول، فلو التزم باستحالة الواجب المعلق لم يترتب عليه الحيرة في التخلص عن محذور وجوب المقدمات المفوتة قبل زمان ذيها.

ثم انه وان كان الالتزام بكل من الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر ممكناً ثبوتاً، الا انه يحتاج إلى دليل في مقام الاثبات، بل قد يكون ظاهر الدليل هو تعليق فعلية الوجوب على حصول الشرط الذي ينافي كلا من الواجب المعلق و المشروط بالشرط المتأخر، نظير قوله عليه السلام: «اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة والطهور»[1].

وقد تنبه صاحب الكفاية الى هذه الجهة، وتصدى لحلّها بما محصله: انه اذا تم الدليل على وجوب المقدمة قبل زمان ذيها نستكشف من ذلك بطريق الإن

---

(١) عن أبي جعفر عليه السلام: اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة.
وسائل الشيعة ١ / ٢٦١ باب ٤ من ابواب الوضوء، حديث: ١.

سبق وجـوب ذي المقـدمـة وكـون المتأخر زمان اتيانه لاوجوبه، لعدم طريق للتخلص الا بذلك، لان وجوب المقدمة يستحيل ان يكون قبل وجوب ذيها.

الوجه الثالث: وهو الالتزام بوجوب هذه المقدمات بالوجوب النفسي التهيئي، وذلك بعد العلم بعدم سبق وجوب ذي المقدمة اما لعدم تصوره ثبوتاً او لعدم مساعدة الدليل عليه اثباتاً، فانه لامحيص عن الالتزام بذلك اذ الوجوب الغيري محال لعدم وجوب ذي المقدمة. فيلتزم بالوجوب النفسي غاية الامر انه ليس لغرض في نفس المقدمة، بل لتحصيل غرض الواجب والتهيوء للاتيان به في ظرفه[1].

هذا ما افاده صاحب الكفاية في التخلص عن اشكال وجوب المقدمات المفوتة قبل زمان ذيها.

وقد استشكل المحقق الاصفهاني في الوجه الثاني الذي أدعى صاحب الكفاية أنه طريق للتخلص عن الاشكال غير طريق الالتزام بالواجب المعلق، وانه ظهر به عدم انحصار التفصي عن العويصة بالتعلق بالتعليق.

وجهة الاشكال أنه لافائدة في الالتزام بالشرط المتأخر مالم يلتزم بتأخر زمان الواجب. ببيان: ان الغرض تصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، فلابد من فرض تأخـر زمان الواجب وتقيدّه بوقت معين متأخر، فالالتزام بالشرط المتأخر الملازم لفعلية الوجوب المصحح لوجوب المقدمة فعلاً إنما يتعقل بناء على الالتـزام بالواجب المعلق، فحالية الوجوب وفعليته لتحقق شرطه في ظرفه لا تكفي مالم يلتزم بالواجب المعلق، لكون المفروض تأخر زمان الواجب عن زمان وجوبه.

وبـالجملة: الفـرض ان الـواجب مقيد بزمـان معـين، فالالتزام بفعلية

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الوجوب قبله لتصحيح وجوب مقدماته إلتزام بالواجب المعلق ايضا، لانه التزم بانفكــاك زمــان الوجوب عن الواجب، فلا محيص عن الالتزام به وان إلتزم باشتراط الوجوب بالشرط المتأخر وحصول الشرط في ظرفه[1].

وعلى اي حال فالتفصي بالوجهين الاولين، أعني الالتزام بالجواب المعلق وبالجواب المشروط بالشرط المتأخر، يبتني على القول بامكانها ثبوتاً، واما مع القول باستحالتها فلا يتجه التفصي بها عن الاشكال.

ومن هنا استشكل المحقق النائيني (قدس سره) في التفصي بهما لما عرفت من إلتزامه باستحالة كل من الواجب المعلق والشرط المتأخر، كما اضاف إلى وجه الاستشكال: ان الالتزام بهما لا ينفع في اثبات ايجاب التعلم قبل البلوغ وقبل الاستطاعة، لعدم تحقق التكليف بذي المقدمة قبلهما جزماً، مع انه لو التزم بتحقق الوجوب قبلهما فلازمه ايجاب سائر المقدمات لاخصوص التعلّم، مع انه لايقول احد بلزوم المسير الى الحج على من يعلم بتحقق الاستطاعة فيها بعد. فما هو الفرق بينه وبين سائر المقدمات الوجودية؟[2].

ولاجل ذلك سلك طريقاً آخر للتفصي عن الاشكال.

وقد اشار اولاً الى وجه آخر للتفصي وهو: الالتزام بمتمم الجعل.

وبيانــه: ان مصلحة الواجب اذا كانت تامة فعلا قبل فعلية الوجوب، بحيث كان عدم التكليف به فعلاً لعدم القدرة عليه لا لعدم تمامية ملاكه، تعلق التكليف بمقدماته التي لا يتمكن منها بعد حصول زمانه، ويعبر عنه بمتمم الجعل.

وضابطه: ان يكون غرض المولى يتحقق بفعل بنحو خاص لا يمكنه الأمر به كذلك، كالفعل بقصد الأمر، فيتصدى لانشاء حكمين يتوصل بهما إلى

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٩١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٤٨ ـ الطبعة الاولى.

تحصيل غرضه. فما نحن فيه كذلك، لان التكليف مثلاً بالصوم قبل الفجر ممتنع، والمفروض انه بترك الغسل تفوت مصلحة الصوم لعدم القدرة عليه بدونه، فيتعلق تكليف مستقل بالغسل فعلا يكون متمماً للجعل وتكليف الصوم نفسه[١].

ولكنه لم يبن عليه في المقام، لعدم اطراده في سائر الموارد، اذ الالتزام بتامية المصلحة قبل البلوغ أو قبل الاستطاعة مما لا يمكن، فلا وجه حينئذ للامر بالتعلم، وعلى تقدير الالتزام بذلك فلازمه عدم التفريق بين التعليم وغيره من المقدمات الوجودية وهو مما لا يلتزم به أحد.

واما ما سلكه من الطريق للتفصي، فهو يتضح ببيان جهات ثلاث:

الاولى:انه قد تقرران الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً وان خالف في ذلك بعض ، فذهب الى عدم منافاته عقابا وخطابا ـ كما ينسب الى ابي هاشم[٢]ـ. وذهب بعض الى منافاته خطابا وعقابا . ولكن الحق ما عرفته من منافاته خطاباً وعدم منافاته عقابا.

وذلك اما منافاته خطاباً: فلان التكليف انما هو بلحاظ جعل الداعي للمكلف نحو الفعل ـ اما بان نلتزم ان حقيقته ذلك، او ان ذلك لازمه الأخص وان حقيقته هو نفس الإرادة التشريعية، او جعل الفعل في العهدة، فان إبراز الارادة اوجعل الفعل في العهدة إنما هو بلحاظ ترتب الداعوية عليه ـ، وفي مورد الامتناع يمتنع حصول الداعي نحو الفعل وتحقق التحرك والانبعاث اليه، وهذا لاينافي كونه اختياريا باختيارية سببه، فان قوام صحة التكليف ليس اختيارية الفعل فقط، بل امكان الإنبعاث وحصول الداعي نحوه.

نعم من يلتزم بان حقيقة التكليف ليس الا جعل الفعل في عهدة المكلف

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٤٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) شرح مختصر الاصول / ٩٦.

بلا شرط تحقق الداعوية نحوه ـ كما قد يظهر من بعض عبارات السيد الخوئي ـ[1] له ان يلتزم ههٰنا بان الإمتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً، لان التكليف يكون كسائر الاحكام الوضعية التي لا يعتبر فيها امكان الانبعاث، بل تتعلق بذمة المكلف وان لم يكن قادراً اصلا.

واما عدم منافاته عقاباً: فلان الفعل وان خرج عن القدرة، لكنه حيث. كان ذلك بالاختيار كان امتناعه اختيارياً، فيستحق العقاب على تركه، لان ملاك العقاب اختيارية العمل، ولاجل ذلك يتحقق العقاب على قتل شخص نفسه لو رمى جسمه من السطح، فان الإصطدام بالارض المحقق للموت لا يكون اختيارياً بعد الرمّي، ولذا يمتنع التكليف بتركه في تلك الحال، ولكنه حيث ان كان منشؤه الاختيار لم يمتنع عقابه إذ يعدّ ذلك قتلًا للنفس اختيارياً وان كان حين حصوله غير اختياري.

الثانية: ان العقل يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى الملزم اذا لم يتمكن من ايجاد الأمر على طبقه لعدم التفاته او لغير ذلك، كما لو رأى العبد ابن سيده في الحوض بحيث لو تركه يغرق، ولم يكن سيده حاضراً، فانه يجب عليه انقاذه تحصيلًا لغرض مولاه الملزم، لانه يعلم لو كان سيده حاضراً لاوجب عليه إنقاذ ابنه.

نعم لو كان المولى متمكنا من الامر ولم يأمر لم يجب على العبد تحصيل غرضه في هذه الحال، لان عدم امره مع تمكنه يكشف عن عدم ارادته تحصيل هذا الغرض ولو كان ملزماً في نفسه.

الثالثة: ان القدرة على العمل تارة: لا تكون دخيلة في الملاك، بل تكون شرطاً عقلياً لتصحيح التكليف، والافالملاك بدونها حاصل وأخرى: تكون دخيلة

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ١٠٨ـ الطبعة الاولى.

في الملاك، فتكون شرطاً شرعياً، وهي في هذه الفرض تارة: تكون دخيلة في الملاك مطلقا في أي ظرف تحققت. وأخرى: تكون دخيلة فيه على تقدير خاص وظرف معين لا مطلقا. والثانية: تارة: تكون دخيلة فيه بعد حصول شرط الوجوب، ولو قبل تحقق زمان الواجب. واخرى: تكون دخيلة فيه بعد تحقق زمان الواجب، فالقدرة الحاصلة قبل ذلك غير محصلة للملاك اصلاً. فالاحتمالات أربعة. اما الاول والثاني: فيلزم على تقديرهما وجوب تحصيل المقدمات في اول أزمنة الامكان. واما الثالث: فيفرق فيه بين المقدمات المفوتة قبل حصول شرط الوجوب والمقدمات المفوتة بعد حصوله، فلا يحرم تفويتها على الاول دون الثاني. واما الرابع: فلا يجب الاتيان بالمقدمات المفوتة قبل وقت الواجب.

هذا محصل ما افاده (قدس سره) وقد اطال فيه الكلام[١].

والتحقيق ان يقال: ان قاعدة: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» تذكر لدفع توهم: عدم اختيارية الافعال، لان كل فعل ارادي حين تعلق الارادة به يكون واجباً، وحين عدم تعلقها به يكون ممتنعاً، وذلك لان الارادة لما كانت هي الجزء الاخير للعلة التامة، فعند تحققها يكون تحقق المعلول قهرياً بحكم استحالة تخلف المعلول عن العلة ـ ومن هنا قيل: مالم يجب لم يوجد ـ، وعند عدم تحققها يكون انتفاء المعلول ضرورياً، لان المعلول لا يوجد بدون علته، فالفعل الارادي يدور أمره بين الضرورة والامتناع فلا يكون اختيارياً، لانه اما ان تتعلق به الارادة فيكون ضرورياً، او لاتتعلق به الارادة فيكون ممتنعاً، لان المعلول ضروري الوجود عند وجود علته كما انه عدم عند عدم علته.

فانه يقال في رده: ان الوجوب الناشىء عن الارادة الذي يعبّر عنه واجب بالغير لا بالذات، لا يتنافى مع اختيارية الفعل، كما ان الامتناع الناشىء

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥٠ ـ الطبعة الاولى.

عن عدم الارادة الذي يقال عنه انه ممتنع بالغير، لا يتنافى مع كون عدم الفعل كوجوده اختيارياً، فان الضرورة والامتناع الذين يتنافيان مع اختيارية الفعل هما الضرورة والامتناع السابقان على مرتبة الارادة لا اللاحقان لها الناشئان منها. فالفعل وان كان ضرورياً بالارادة لكنه اختياري، لاجل ان ضروريته بالارداة. فالقاعدة المذكورة اساس بيانها والتنبيه عليها هو دفع هذا الوهم، وقد طبقت على موارد:

المورد الاول: ما اشرنا اليه من كون الامتناع ـ في الفعل الارادي ـ ناشئاً من عدم الارادة، فانه قيل عنه: ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

واما تحقيق صحة تعلق الخطاب بالفعل الممتنع لعدم الارادة وعدم صحته فليس محله ههنا، وان كان الحق عدم صحته، فلا يصح ان يتعلق الخطاب بعثاً او زجراً بالفعل على تقدير عدم تعلق الارادة به، لان الفعل على هذا التقدير ممتنع الحصول، والمفروض ان التكليف انما هو لايجاد الداعي والمورد غير قابل لذلك.

المورد الثاني: المسببات التوليدية بعد حصول السبب، فانها بعد حصول السبب وقبل تحققها لا تكون ارادية، بل تكون ضرورية الحصول، كما هو المقصود من المسبب التوليدي، نظير القتل الحاصل بعد رمي السّهم او بعد إلقاء الشخص بدنه من شاهق.

فقد يتوهم: انه يمتنع تحقق العقاب عليها، لانها في ظرف تحققها ليست اختيارية.

لكنه يندفع بالقاعدة المذكورة، فان الامتناع في المسببات التوليدية إنما نشأ عن الارادة والاختيار لتعلقها بالسبب، وهذا يصحح ترتب آثار الفعل الاختياري على المسبب من صحة المؤاخذة عليه ونحوها، لان ارادة السبب ارادة للمسبب بنظر العقلاء، فالفعل اختياري بنظرهم.

نعم يمتنع تعلق التكليف به في الحال المفروضة، إذ التكليف لا يتقوم

بصدق اختيارية الفعل كصحة العقاب عليه، بل يتوقف على امكان التحريك والدعوة، وهو غير متحقق لعدم القدرة على الفعل ولا على الترك بعد حصول السبب، فلا يكون المورد مورداً لا يجاد الداعي والبعث لعدم قابليته لذلك.

المورد الثالث: ان يكون الفعل في نفسه من الافعال الارادية التي تتعلق بها الارادة بنفسهـا مباشرة ـ لا كالمسببات التوليدية ـ، فيفعل المكلف فعلاً يستلزم سلب إرادية ذلك الفعل، فيكون ضرورياً بلا ان تتعلق به الارادة. نظير حركة المرتعش ، فانه من الموارد التي تطبق عليها القاعدة المزبورة، فيدعى فيه بصحة العقاب على الفعل غير الارادي، لانه وان كان فعلاً غير اختياري إلا ان عدم الاختيار لما كان ناشئاً عن الاختيار كان ذلك مصححاً لترتب آثار الفعل الاختياري عليه ـ من صحة المؤاخذة عليه ـ بنظر العقلاء.

نعم يمتنع والحال هذه تعلق التكليف به، لانه ليس بمقدور، فلا يتحقق الداعي المقصود ايجاده بالتكليف. فالامتناع بالإختيار في هذه الموارد لا ينافي الاختيار عقاباً وان كان ينافيه خطاباً. لكنه ينبغي أن يقال: انه ان كان الفعل المسلوب عنه الارادة مبغوضاً للمولىٰ بجميع افراده وأحواله كان تطبيق القاعدة علىٰ المورد في محله، لانه فعل باختياره ما ينتهي إلى فعل مبغوض للمولى وان كان غير مقـدور عليه في ظرفـه، لكن عدم القدرة بعد ان كانت ناشئة عن الاختيار لا تنافي الاختيار. واما اذا كان الفعل المسلوب عنه الارادة مبغوضاً للمولى في بعض افراده وهو الفرد الارادي، بمعنى ما تتعلق به الارادة مباشرة وما يقع عن إختيار في ظرفه فلا وجه للحكم بصحة العقاب على الفعل المزبور بمقتضى القاعدة، لانه فعل غير مبغوض للمولى، إذ هو ليس بارادي فعلاً.

فالوجه التفصيل بين الصورتين، وتشخيص كل منها يتبع ما يستظهر من لسان دليل الحكم والحرمة والمبغوضية.

ولا يخفى ان الذي يتناسب مع ما نحن فيه هو هذا المورد دون مورد

المسببات التوليدية، اذ الواجب ذو المقدمة المفوتة من الافعال الارادية في نفسه، وليست نسبة المقدمة المفوتة إليه نسبة السبب التوليدي إلى مسببه. وقد عرفت ان الحكم بصحة العقاب مطلقاً في هذا المورد غير وجيه.

لكن المورد يختلف عما نحن فيه ايضاً من جهتين:

الاولى: ان المورد الذي نحن فيه يختص بالواجبات العبادية كالحج والصلاةوالصوم مما يعتبر فيها الارادة والقصد اليها، فلا كلام فيها من هذه الجهة كما هو الحال في المورد الثالث.

الثانية: ان الاشكال فيما نحن فيه ليس من جهة مخالفة التكليف الفعلي المتعلق بالعمل، كي يقال إنه هل أخذ الفعل الارادي في متعلق الحكم او مطلق الفعل، بنحو ينسب إلى اختيار الفاعل ولو بالواسطة؟، فان الفرض ان الواجب مقيد بزمان متأخر فلا يتمكن منه فعلاً، لعدم اختيارية قيده. وانما الكلام في سلب القدرة عليه في ظرفه بترك بعض مقدماته، فليس فيما نحن فيه تكليف بالفعل يتكلم بان مخالفته تتحقق بالنسبة اليه مع انسلاب الارادة عنه بذلك، او لا تتحقق إلا باعمال الارادة فيه بخصوصه، كما هو الحال في مورد الثالث.

وعليه، فاساس الاشكال والبحث فيما نحن فيه هو التسأول عن الملزم للاتيان بالمقدمات المفوتة، لانه قبل حصول زمان الواجب لا وجوب يترشح عليها، وبعد حصول زمانه لا تكليف بالواجب لعدم القدرة عليه بتركها، فحالها من هذه الجهة حال المقدمات الوجوبية من عدم تعلق الالزام بها.

وقد ذكر للجواب عنه ـ غير ماجاء في الكفاية[1] ـ وجهان:

الاول: ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) من ان الملاك في ظرفه اذا كان تاماً لا قصور فيه يحكم العقل بحرمة تفويته ولزوم المحافظة عليه في زمانه،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعليه فهــو يحكم بلزوم المقدمة المفوتة، لان بالاتيان بها محافظة على الغرض وبفواتها تفويت للغرض ، وبالملازمة بين حكم العقل و الشرع يتعلق وجوب شرعي بالمقدمة ويعبر عنه بمتمم الجعل.

واستشهد على هذا المعنى بموارد الارادة التكوينية، فان الشخص اذا علم بانه سيبتلي في سفره بالعطش ، وانه لا يجد الماء في الطريق، يرى نفسه ملزماً بحكم العقلاء بتهيئة الماء واستصحابه معه قبل الابتلاء به محافظة على تحصيل الغرض الملزم في ظرفه وهو رفع العطش ، ويعد مذموماً عند العقلاء لو ترك أخذ الماء معه. والارادة التشريعية كالارادة التكوينية في سائر الجهات كما حقق في محله.

وبالجملة: وجوب المقدمة شرعاً انما هو كحكم العقل بلزوم المحافظة على غرض المولى الملزم وقبح تفويته بترك مقدماته[١].

الثاني: ماافاده السيد الخوئي (حفظه الله) من ان لزوم المقدمة المفوتة من باب وجوب المقدمة العلمية. بيان ذلك: ان العقل كما يحكم بصحة العقاب على مخالفــة التكليف الذي سيتحقق في المستقبل ولو بترك بعض ما يستلزم تركه مخالفته في ظرفه، كذلك يحكم بصحة العقاب على تفويت غرض المولىٰ الملزم للزوم تحصيله. فاذا علم المكلف ان للمولى غرضاً ملزماً يتحقق بالفعل في الزمان المستقبل، حكم العقل بلزوم المحافظة عليه وصحة العقاب على تفويته في ظرفه، فاذا توقف تحققه على الإتيان بفعل في هذا الزمان لزم ذلك بحكم العقل لانه مقدمة علمية[٢].

وهــذان الــوجهان وان كانا تامين في أنفسهما، إلا ان ربطهما بقاعدة:

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٦١ ـ الطبعة الاولى.

«الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لاوجه له محصل.

اما ما افاده المحقق النائيني: فقد عرفت ان العقل والشرع يحكمان بلزوم المقـدمة بملاك حرمة تفويت الغرض ولزوم المحافظة عليه. ومن الواضح ان تفويت الغرض وعدم المحافظة عليه يحصلان بمجرد ترك المقدمة المفوتة، فتحقق المخالفة للتكليف بترك المقدمة نفسها، فيكون العقاب عليه وهو فعل اختياري كما لايخفى.

وعليه فتطبيق قاعدة: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» ناشئ عن المسامحة، اذ العقاب على ترك المقدمة وتفويت الغرض به لا على ترك الواجب، كي يقال انه ممتنع بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار. وقد عرفت ان ترك المقدمة أمر اختياري لتعلق الارادة به مباشرة، فالعقاب عليه عقاب على ماهو بالاختيار.

وامـا ما افاده السيد الخوئي: فهو وان ارتبط بالقاعدة المذكورة بنحو ارتباط، لان لزوم المقدمة كان بحكم العقل بصحة العقاب على تفويت الغرض الملزم في ظرفـه، وترك الواجب الذي يترتب عليه الغرض وان كان استقبالياً. فلقائل ان يقول: ان الواجب في ظرفه ممتنع، فلا يصح العقاب عليه. فيجاب: بالقـاعـدة المـزبورة، وان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار فالوجه مرتبط بالقاعدة بنحو ارتباط. إلا أن التنصيص عليها في خصوص المورد وجعلها من متممات الحكم بلزوم المقدمة غير وجيه، لان المفروض ان الحكم بلزوم المقدمة كان من باب حكم العقل بلزوم المقدمة العلمية فهو تام في نفسه، والاشكال بان الواجب في ظرفه ممتنع اشكال عام يسري في كثير من الموارد، ويدفع بما تكرر من أن اختيارية الامتناع لا تنافي الامتناع، وليس هو ايراداً خاصاً بالمورد حتى يفـرض كون القاعدة من متممات وجه الحكم بلزوم المقدمة. والا كان اللازم التنصيص عليه فيما اذا التزم بالواجب المعلق في دفع الاشكال، لانه يقال أيضاً: انـه لا يصحـح العقاب على ترك الواجب في ظرفه لانه ممتنع بترك المقدمة،

فلابدمن بيان هذه القاعدة.

وبالجملة: الحكم باللزوم لابد وان يفرض مفروغاً عنه لوجه من الوجوه المذكورة التامة في نفسها، ويكون ذكر القاعدة لدفع توهم يقال، لا ان تكون القاعدة قواماً لوجه الحكم باللزوم ومتمماً له فتدبر ولاحظ.

ثم انـه بعد ان تبين أن اساس الحكم بلزوم المقدمة المفوتة، هو حرمة تفويت الغرض الملزم فقد يتوهم: ان هذا انما يتّم فيما لم تكن القدرة دخيلة في تحقق الملاك، بل كان الفعل بنفسه واجداً للملاك ولو لم يكن مقدوراً نظير ترتب الغرض على الدواء عند تحقق المرض ولو لم يكن مقدوراً، اذ لو كانت القدرة دخيلة في تحقق الملاك لم يكن تحصيل القدرة لازماً، اذ قبل القدرة ليس هناك غرض ملزم يلزم المحافظة عليه ويحرم تفويته. ولا يلزم تحقيق هذا الامر، أعني واجدية الفعل للملاك.

الا انه يندفع: بما مر من تصوير دخالة القدرة في الملاك بانحاءٍ ثلاثة الذي ورد في كلام المحقق النائيني:

النحو الاول: ان تكون القدرة دخيلة في الملاك بوجودها المطلق، بمعنى ان الملاك يتحقق بتحققها في أي ظرف كان. ومن الواضح ان المقدمة تجب في اول أزمنة امكانها، لحصول القدرة على الواجب بواسطتها، فيكون الفعل واجداً للملاك في ظرفه، فيحرم تفويته بترك المقدمة. فالقدرة وان كانت دخيلة في تحقق الملاك، لكن دخالتها بنحو لا يمنع من وجوب المقدمة المفوتة.

النحـو الثـاني: ان تكـون القـدرة الدخيلة في الملاك هي القدرة على الـواجب بعـد حصـول بعض مقـدمات الوجوب التي يتوقف عليها الملاك، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

والحكم في هذا الفرض هو لزوم المقدمة الوجودية المفوتة بعد حصول شرط الوجوب، لكون الفعل في ذلك الحين واجداً للملاك فيحرم تفويته، وعدم

لزومها قبل حصول شرط الوجوب، لعدم تمامية ملاك الواجب فلا يحرم تفويته، اذ ليس فيه تفويت للغرض الملزم.

النحو الثالث: ان تكون القدرة الدخيلة هي القدرة على الواجب بعد دخول وقته، ولا اشكال في عدم لزوم المقدمة المفوتة، اذ الفعل وان كان مقدوراً عليه في زمانه قبل زمانه، لكنه غير واجد للملاك. فلا يحرم ترك المقدمة، اذ ليس فيه تفويت للغرض الملزم. وقد عرفت عدم لزوم جعل الفعل واجداً للملاك في ظرفه، وانما اللازم هو المحافظة على الملاك الفعلي الملزم.

فيتحصل: ان أخذ القدرة في الملاك لا يلازم عدم وجوب المقدمة االمفوتة بقول مطلق، بل هو ملازم له في الجملة.

والتحقيق: ما عرفته، وقد افاده المحقق النائيني (قدس سره).

ثم انه قد يشكل: بانه اذا فرض وجوب الملزم للاتيان بالمقدمات المفوتة، لم يختلف الحال في مطلق المقدمات، بل مقتضى ذلك وجوبها، اذ ملاك الالزام هو المقدمية و حصول التفويت بتركها، وهو أمر مطّرد في جميع المقدمات المفوتة، مع انه لا يلتزم بذلك في مطلق المقدمات، ولذا يفتى بجواز اجناب الشخص نفسه قبل الوقت مع علمه بعدم تمكنه من الغسل في الوقت.

والجواب عن الاشكال: ما أفاده صاحب الكفاية: من انه يمكن اختلاف المقدمات في نحو دخالتها في الملاك فتارة: تكون القدرة على المقدمة دخيلة في الملاك بقول مطلق، فيلزم تحصيل المقدمة قبل زمان ذيها. وأخرى: لا يكون الأمر كذلك، بل يكون الدخيل في الملاك هي القدرة على المقدمة في زمان ذيها، بحيث لا يكون للقدرة عليها قبل زمان ذيها أي تأثير في الملاك. فلا يلزم تحصيلها قبل زمـان ذيها، لعدم الملزم حينئذ[1] حتى على فرض كون وجوب المقدمة وجوباً

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

شرعياً مترشحاً من وجوب ذيها، وذلك بالالتزام بالواجب المعلق او نحوه كما عليه صاحب الكفاية، وذلك لان القدرة على الواجب من قبل المقدمة في زمانه اذا كانت دخيلة في الملاك كانت شرطاً للوجوب، فلا يلزم تحصيلها قطعاً، اذ المقدمة الوجوبية لا تجب بالوجوب المقدمي فالتفت.

هذا تمام الكلام في المقدمات المفوتة غير التعلّم.

ولا بأس بالتعرض إلى أمرين أفادهما المحقق النائيني (قدس سره):

الامر الاول: ان اشتراط القدرة على الواجب في زمانه ودخالتها بخصوصها في الملاك دون مطلق القدرة، انما يصح في التكليف العام اذا كان العجز عن المقدمة في زمانه اتفاقياً وفي بعض الأحيان. كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فان الغالب هو تمكن المكلفين من الوضوء بعد الوقت، وتحقق العجز عنه في أثناء الوقت اتفاقي لا غالبي. واما اذا كان العجز من المقدمة في زمانه وتوقفه على تحققها قبل زمانه غالبياً او دائمياً. نظير المسير بالنسبة إلى الحج، فان القدرة على الحج في زمانه تتوقف على المسير اليه قبل زمانه غالباً، وعدم توقفه على ذلك وامكان المسير اليه بعد زمانه إتفاقي ونادر جداً، فلو كان الأمر كذلك، ودلّ دليل بظاهره على كون الدخيل في الملاك هو القدرة على الواجب في زمانه، فاللازم حمل الدليل على خلاف ظاهره، اما بجعل الدخيل في الملاك هو القدرة المطلقة، او القدرة عليه بعد حصول شرط الوجوب، و ذلك لان الالتزام بظاهره يستلزم تخصيص التكليف العام بالفرد النادر، وهذا قبيح ومستهجن، إذ قد عرفت ان المكلف القادر على الاتيان بالحج بعد زمانه بدون المسير اليه قبله نادر جداً.

نعم اذا جاء دليل يدل على اشتراط القدرة بعد زمان الواجب، وكان نصاً في مدلوله، كان المتعين الالتزام به ولو استلزم اختصاص التكليف بالفرد النادر[1]

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥٣ ـ الطبعة الاولى.

واورد على التفرقة بين النص والظاهر: بان تخصيص التكليف العام بالفرد النـادر، اما ان يكون مستهجناً وقبيحاً اولا، فان كان قبيحا لم يتجه الالتزام بالدليل المستلزم لذلك ولو كان نصاً بل المتعين طرحه. وان لم يكن قبيحا لم يتجه التصرف بظاهر الدليل المستلزم لذلك، اذ لا مانع من ابقائه على ظاهره. فالتفرقة بين النص والظاهر لم يظهر لها وجه[1].

والتحقيق: ان للتفصيل وجها وجيهاً وهو: ان تقدم ظهور المخصص على ظهور العام انما هو باعتبار اقوائية ظهوره من ظهور العام، ففي المورد الذي يكون فيه استبعاد للتخصيص او إستهجان وقبح يضعف ظهور المخصص ولا يكـون مع ذلـك مفيداً للظن النوعي الذي هو الملاك في حجية الظهور عند العقلاء، فلا يصلح ظهوره للتصرف في العام لعدم حجيته. اما اذا كان المخصص قطعياً لا يحتمل الخلاف، فيكون قرينة ـ بعد فرض عدم امكان الالتزام بالعموم لانتهائه الى التخصيص بالاكثر المستهجن ـ على وجود قرينة لفظية او نحوها على تعلق الحكم من أول الأمر بالعنوان الخاص النادر وهو غير مستجهن.

وبالجملة: الفرق هو ان المخصص القطعي يكون دليلاً على كون بيان الحكم من اول الأمر على العنوان الخاص ، وليس كذلك الحال في المخصص الـظني، فانه ترتفع حجيته لضعف ظهوره وعدم صلاحيته لمزاحمة ظهور العام بواسطته للاستبعاد والاستهجان.

وهذا المعنى ثابت متقرر وينص عليه في مسألة تخصيص الاكثر، فانه يلتزم بعدم الالتزام بالمخصص الظني المستلزم لخروج أكثر الافراد. بخلاف ما اذا كان المخصص قطعياً كالاجماع، فانه يكون محكماً ولو استلزم خروج أكثر الأفراد، لكن يلتزم رفعاً للاستهجان بكون ذلك قرينة على كون بيان الحكم من

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥٣[هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

اول الأمر على الموضوع الخاص النادر، وهو مما لا استهجان فيه.

الامـر الثـاني: ان القيود المأخوذة في واجب واحد قد تختلف، فيكون الشرط في بعضها القدرة عليه في زمان الواجب فلا يجب فعله قبل الوقت، وان ترتب على تركه فوات الواجب في ظرفه، ويكون في بعضها الآخر هو مطلق القدرة عليه ولو قبل زمان الواجب، فيلزم الإتيان به وتحقيقه قبل الوقت اذا علم بتفويت الواجب في ظرفه بتركه. وتعين أحد النحوين يتبع فيه دلالة الدليل الخاص .

وقد مثّل للاول: بالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فان ظاهر الآية الشريفة: «فـاذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا...» الآية[1]. هو تعليق وجوب الوضوء على القيام الى الصلاة، ومن الواضح ان المراد بالقيام دخول الوقت بنحو الاستعمال الكنائي، لانفس القيام، إذ لا يقيد وجوب الوضوء بحال القيام الى الصلاة.

وعليه، فتكـون مصلحة الوضوء اللزومية مقيدة بدخول الوقت. وعليه فيكون الشرط هو القدرة عليه بعد الوقت.

ومثل للثاني: بالماء الذي هو مقدمة إعدادية، فانه يستكشف من الرواية الصحيحة الدالة على لزوم ابقائه قبل الوقت، ان الشرط هو القدرة المطلقة ولو قبل الوقت[2].

ولا يخفى انه قد اورد على المحقق النائيني (قدس سره) في المثال للثاني بالماء واستشهاده بوجود النص الصحيح ـ أورد عليه ـ: بانه لا رواية صحيحة تتضمن هذا المعنى، وقد نقل عنه ان أقرّ أخيراً بذلك واعترف[3].

واما تمثيله للاول بالوضوء واستشهاده بالآية، ففيه ما لايخفى: لانه لو

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٥.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥٣ ـ ١٥٤ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥٤ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

سلم كون القيام كناية عن دخول الوقت، فغاية ما تدل عليه دخالة الوقت في تحقق المـلاك الملزم للوضوء، وان وجوبه مقيد بدخول الوقت كالواجب، واما دخالة القدرة عليه بالنحو الخاص في تحقق الملاك فهو مما لاتتكفل الآية بيانه، اذ لا تعـرض لها الى اصل دخالة القدرة وعدم دخالتها او كيفية دخالتها في الملاك، بل الآية ليست بأصرح من قوله (عليه السلام): «اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة والطهور»[1] في تقييد الوجوب بالزوال.

وبـالجملة: الكـلام في دخالة القدرة ونحوها، والآية إنما تتكلف دخالة الوقت في المصلحة، وهو لا يدل على كون الدخيل هو القدرة بعد الوقت، بل يمكن ان تكون القدرة المطلقة دخيلة في تحقق الملاك وان كان الوجوب بعد الوقت، لان الوقت دخيل إيضاً في الملاك. فالتفت.

واما التعلم ومعرفة الاحكام: فقد إدعى المحقق النائيني: عدم اندراجها في المقدمات المفوتة، لعدم انسلاب القدرة على الاتيان بالواجب بترك التعلم، بل الواجب يكون مقدوراً، ولذا يصح تعلق التكليف به في حال الجهل كتعلقه به في حال العلم. وعلى هذا فلا يكون الوجه في ايجاب التعلم هو قاعدة: «عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار» لعدم تحقق موضوعها، اذ لا يمتنع الفعل بترك التعلّم .

وعليه، ففي فرض ترك التعلم..

تارة: يكون المكلف متمكناً من الاحتياط واحراز الاتيان بالواجب في ظرفـه، فلا اشكال في عدم وجوب التعلم حينئذٍ، لعدم الوجه فيه بعد امكان الاتيان بالواجب واحراز الامتثال.

---

(١) عن أبي جعفر (عليه السلام): اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة.
وسائل الشيعة ١ / ٢٦١ باب ٤ من أبواب الوضوء: حديث: ١.

واخرى: لا يكون المكلف متمكناً من الاحتياط في ظرف الامتثال واحراز الامتثال، بل غاية ما هنالك هو احتماله موافقة ما جاء به لما هو المأمور به واقعاً ومصادفته للواقع، كما في بعض موارد حصول السهو والشك، وعدم العلم بحكمه، فانه قد لا يتمكن من الاحتياط فيأتي بالعمل بنحو يحتمل موافقته للواقع كما يحتمل مخالفته للواقع. ففي مثل هذه الحال يجب التعلم بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، وذلك لان التكليف وان كان مجهولاً إلا أنه لا يكون مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كي يطمئن العبد بعدم العقاب، وذلك لان العقل انما يحكم بمعذورية الجاهل وقبح عقابه فيما لم يكن هناك بيان اصلاً، او كان ولكن لم يتمكن المكلف من العثور عليه وتحصيله بعد التصدي لذلك، اما مع وجود البيان وعدم الفحص عنه واهمال التصدي لمعرفة ما بينه المولى وانه هل يتكفل حكماً الزامياً اولا؟ فلا يستقل العقل بقبح العقاب مع مخالفة الواقع جهلاً.

وعليه، فاذا استحق العبد ـ فيما نحن فيه ـ العقاب على المخالفة، فمع احتمالها يحتمل العقاب، فلابد من دفعه لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ودفعه انما يكون بالتعلّم. فلزوم التعلّم ملاكه حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، لا قاعدة: «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار» او لزوم تحصيل غرض المولى.

وبهذا البيان يتضح انفراد التعلّم عن المقدمات المفوتة من جهتين:

الاولى: ان وجوب الاتيان بالمقدمات المفوتة انما يثبت في المورد الذي يعلم بثبوت التكليف المتوقف على المقدمة في ظرفه علماً وجدانياً او تعبدياً او عادياً، اذ بدون ذلك لا يعلم بوجود الملزم كي يجب تحصيله. وليس الأمر كذلك في وجوب التعلّم، فانه يثبت مع احتمال التكليف احتمالاً عقلائياً، وان لم يتحقق العلم، اذ باحتمال التكليف يحتمل العقاب بمخالفته، فيحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

الثانية: ان استحقاق العقاب على المقدمات المفوتة يثبت من حين تركها،

لان فوات الواجب يكون بتركها.

واما العقاب في صورة ترك التعلم فهو منوط بالاتيان بالواجب فان خالف الـواقـع ثبت استحقاق العقاب في ذلك الحين، لان العقاب على ترك الواجب وهو لا يفوت بمجرد ترك التعلم.

هذا محصل ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) في المقام[1].

وهو ـ مع غض النظر عما افاده اخيراً من ثبوت استحقاق العقاب بترك المقدمات المفوتة من حين تركها، فانه لا يخلو من بحث ليس المقام محلّه فقد ناقشه المحقق الاصفهاني[2] ـ وجيه وتامّ. فان التعلم ليس من المقدمات المفوتة، وملاك وجوبه يختلف عن ملاك وجوبها بالتقريب الذي بيّناه.

إلا أن السيد الخوئي (حفظه الله) ناقش في هذا الكلام على اطلاقه، وذكر: ان ترك التعلم في بعض موارده يلازم سلب القدرة على الواجب في ظرفه، فيندرج بذلك في المقدمات المفوتة ويترتب عليه حكمها من لزومه بملاك لزوم تحصيل غرض المولى وقاعدة: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»، لو لم تؤخذ القدرة في ظرف الواجب دخيلة في الملاك.

وذلك لان ترك االتعلم قد يستلزم الغفلة وعدم الالتفات الى وجوب بعض الاجزاء او الشرائط المعتبرة في الواجب، فالاتيان بها مع الغفلة عنها خارج عن حيّز القدرة، فيستلزم ترك التعلم عدم التمكن من الواجب وعدم توجه الخطاب به إلى المكلف. كما أنه قد يستلزم عدم تمكنه منه، لتوقف القدرة عليه على تعلمه، كترك تعلّم القراءة او الذكّر لمن لا يعرف النطق بالعربية أصلاً، فانه بترك التعلم تنسلب القدرة على الواجب.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥٤ ـ ١٥٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٩٨ ـ الطبعة الاولى.

وبالجملة: دعوى خروج التعلم عن المقدمات المفوتة ممنوعة على اطلاقها. نعم هي مسلمة في الجملة، كما في موارد امكان الأحتياط او احتمال ادراك الواقع[١].

ولكن يمكن الدفاع عن المحقق النائيني: بان كلا من الموردين ـ اللذين ذكرهما السيد الخوئي ـ لا يصلح شاهداً على اندراج التعلّم ـ في بعض موارده ـ في المقدمة المفوتة.

اما مورد ترك تعلم مثل القراءة ونحوها من متعلقات الاحكام لا نفس الاحكام، فتحقيق المناقشة فيه موكول إلى محلّه، وانما نشير إلى جهة المناقشة فقط فنقول: ان تعلم القراءة ونحوها يكون دخيلاً في ايجاد القدرة لا المحافظة على القدرة الموجودة، وملاك وجوب المقدمات المفوتة موضوعه المحافظة على القدرة، واما الحاق ايجاد القدرة بالمحافظة عليها فتحقيقه موكول إلى محلّه كما عرفت.

واما مورد استلزام ترك التعلم لحصول الغفلة عن الحكم الملازم لامتناع امتثاله، فمناقشته تظهر ببيان شيء: وهو انه قد استشكل في رفع المؤاخذة في حال النسيان الوارد في حديث الرفع، بان الحكم مرتفع في حال النسيان جزماً لاستحالة تكليف الناسي عقلاً لغفلته، فارتفاع الحكم ليس امراً مربوطاً بيد الشارع كي يكون رفعه امتناناً على العباد.

وقد أجيب عنه: بان الغرض رفع المؤاخذة على ترك المقدمات الموجبة لعدم النسيان، وذلك لان الحكم وان ارتفع بالنسيان، إلا ان النسيان قد ينشاء من أمر إختياري للعبد، وهو ترك التحفظ، فيمكن تصور ثبوت المؤاخذة على ترك التحفظ المؤدي للنسيان لا على مخالفة الحكم المنسيء. فحديث الرفع

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٦٧ ـ الطبعة الاولى.

يتكفل رفع هذه المؤاخذة منةً وتفضلاً على العباد. فترك التحفظ المؤدي للغفلة لا يوجب العقاب وان إنتهى الى ترك الواجب الواقعي[1].

اذا عرفت هذا نقول: إن ترك التعلم المؤدي إلى الغفلة وان اوجب امتناع الواجب بالاختيار، إلا أنه قام الدليل على عدم تحقق المؤاخذة عليه، وهو حديث الرفع، فلا يكون التعلم واجباً في هذا الفرض لرفع المؤاخذة على تركه الكاشف عن عدم لزوم تحصيله شرعاً. وان شئت قلت: إن حديث الرفع يكشف عن دخل القدرة على الواجب من جهة التعلم في ظرف الواجب، فالقدرة عليه من جهة التعلم قبل زمانه غير دخيلة في ملاك الواجب، فلا يجب تحصيلها او المحافظة عليها أصلاً.

فالتعلم وان كان من المقدمات المفوتة في بعض موارده، لكنه لا يشترك معها حكماً لقيام الدليل الخاص على عدم لزوم تحصيله.

وبـذلك يظهر: ان ما افاده المحقق النائيني من خروج التعلم ـ الذي يكون واجباً ـ عن المقدمات المفوتة، لان تركه لا يستلزم امتناع الواجب، وانما يستلزم امتناع إحراز الواجب، متين. فلاحظ وتدبّر.

هذا تمام الكلام في المقدمات المفوتة.

يبقى الكلام في أمر تعرض له صاحب الكفاية بعنوان: «تتمة»، وهو انه لو دار الأمـر في القيد الوارد في الخطاب بين رجوعه إلى الهيئة، فيكون قيداً للوجوب. ورجوعه إلى المادة فيكون قيداً للواجب. فهل هناك قاعدة مطردة تعيّن رجوعه إلى خصوص أحدهما المعين اولا توجد قاعدة مطردة، فلابد من ملاحظة كل مورد بخصوصه والحكم بما تقتضيه القرائن والمناسبات لو كانت؟.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٧ ـ الطبعة الاولى.

ذهب الشيخ الى تعيين رجـوعه الى المادة[١]. وخالفه صاحب الكفاية بذهابه الى عدم الوجه في رجوعه إلى أحدهما، بل المرجع القرائن الخاصة لو كانت والا فالاصول العملية[٢].

وقبل الشروع في تحقيق المطلب لابد من ذكر امرين:

الامر الاول: في ثمرة البحث، وهي واضحة، وذلك لان القيد اذا كان راجعاً إلى الهيئة لم يجب تحصيله لانه شرط للوجوب، بخلاف ما اذا كان راجعاً إلى المادة فانه يكون من القيود الوجودية للواجب فيجب تحصيله، بل للبحث ثمرة ولو كان القيد مما لا يجب تحصيله لو رجع الى الواجب، كما لو اخذ قيداً اذا حصل من باب الصدفة والاتفاق، وهي: وجوب المقدمات الوجودية للواجب التي يجب تحصيلها قبل حصول القيد لفعلية الوجوب قبله، بخلاف ما لو كان راجعاً إلى الهيئة، فان الوجوب لا يكون فعلياً قبل حصوله فلا يجب الاتيان بسائر المقدمات الوجودية، ومن هنا صح ما جاء في الكفاية من قوله: «وان يكون راجعاً إلى المادة على نهج يجب تحصيله او لا يجب» فلاحظ.

الامر الثاني: انه قد تقدم من الشيخ انكار امكان رجوع القيد إلى الهيئة، وبيان امتنـاع الـواجب المشروط، ومع ذلك لا يتجه له تحرير النزاع والحكم برجوع القيد الى المادة من جهة الترجيح اللفظي. مع انه على مذهبه متعين عقلاً.

ويندفع هذا الايراد بوجهين:

الاول: انه يمكن ان يكون تحرير الشيخ للكلام في هذا الموضوع مبني على التنزل عن مذهبه مجاراة للخصم، وهذا امر مألوف في طريقة المحققين مثل

---

(١) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٤٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الشيخ (رحمه الله).

الثـاني: ما أدعي من ان الشيخ لم ينكـر الواجب المشروط ببعض المعاني في قبال رجوع القيد الى صرف المادة، كرجوعه إلى المادة المنتسبة كما نسبه اليه المحقق النائيني[1]. او كون الوجوب المشروط عبارة عن سنخ ارادة غير الارادة المطلقة وهي الارادة على تقدير،كما ادعاه المحقق العراقي، فانها كما ذكر سنخ ارادة تختلف بها عن الارادة المطلقة حتى بعد حصول التقدير والقيد[2]. فللكلام على هذه المباني مجال، اذ يتكلم في رجوع القيد الى المادة المنتسبة او الارادة فتكون الارادة الثابتة سنخ ارادة خاصة، او إلى ذات المادة.

وعلى كل حال فقد إدعى الشيخ رجحان تقييد المادة على تقييد الهيئة، وان اللازم في مثل الفرض الالتزام برجوع القيدإلى المادة دون الهيئة، وقد ذكر لذلك وجهين:

الـوجـه الاول: ان اطـلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لافـراده، فان وجوب الاكرام على تقدير الاطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن ان يكـون تقديراً له، واطلاق المادة يكون بدلياً غير شاملٍ لفردين في حالة واحدة[3].

وقد أوقع الكلام في هذا الوجه في مقامين:

المقـام الأول: في تحقيق الكـبرى الكلية التي فرضهـا الشيخ، وهي ترجيح الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، عند دوران الامر بين رفع اليد عن احداهما.

فقد انكرها صاحب الكفاية بدعوى: انه لا وجه لترجيح أحدهما على

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٣٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٢٩٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٤٩ ـ الطبعة الاولى.

الآخر بعد ان كان كل منهما ثابتاً بمقدمات الحكمة والاطلاق، فان مفاد مقدمات الحكمـة يختلف باختـلاف الموارد، فكما تقتضي الشمولية في مورد قد تقتضي البدلية في غيره، كما انها قد تقتضي التعيين في بعض الموارد، واذا كان منشأ ثبوت كل منهما متحداً لم يكن وجه لتقدم أحدهما على الآخر لتساويهما ظهورا، ولعل منشأ الترجيح ما رأى من تقدم عموم العام على إطلاق المطلق وترجيحه عليه، والغفلة عن ان مرد ذلك لا يرجع الى شمولية العام، بل الى كون شموله بالوضع وشمول المطلق بالاطلاق، فيكون العام أظهر منه، لان ظهوره وضعي وظهور المطلق اطلاقي[1].

ولكن خالفـه المحقق النـائيني ووافق الشيخ في لزوم ترجيح المـطلق الشمـولي على الاطلاق البدلي عند دوران الامر بينهما، فاذا ورد مثلا: «اكرم العـالم» ثم ورد: «لا تكرم فاسقا»، فانه يقيد المطلق البدلي بغير العالم ويبقى الاطلاق الشمولي على اطلاقه[2].

وقد تعرضنا لبيان وجه ما افاده في الاستدلال على هذه الدعوى، وبيان ما ذكر من المناقشة فيه، كما ذكرنا وجهاً للدعوى بعنوان توجيه ما أفاده (قدس سره) اثبتنا به صحة الدعوى، وان المتعين موافقته فيما ذهب اليه من ان الاطلاق الشمولي يرجح على الاطلاق البدلي، كل ذلك ذكرناه في مبحث التعادل والترجيح[3].

فقد كانت النتيجة: هو أن المعارضة في باب الاطلاق الشمولي والاطلاق

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٦٠ ـ الطبعة الاولى.

(٣) وقد أعاده سيدنا الاستاذ (دام ظله) بتفصيله اتماما للفائدة، وحيث انه وافق التقرير المحرر سابقاً كان إعـادة تحريره تطويلًا بلا طائـل، وانـما المهم الاشارة إلى نتيجة الدعوى بعد توجيهها. فراجع ما اوضحناه تعرف. (منه عفي عنه).

البدلي، بين الشمول في طرف المطلق الشمولي ونفس الاطلاق في طرف المطلق البدلي.

وبما ان الشمولية ليست من مفاد الاطلاق ومقدمات الحكمة، بل مفاد دليل خارجي يختلف باختلاف الموارد، كان الشمول مقدماً على الاطلاق، اما لاجل انهدام مقدمات الحكمة فيه، بناء على كون مجراها هو المراد الجدي الملازم لان تكون إحدى مقدماته عدم البيان إلى الأبد المنتفية بورود البيان بالشمول. او لاجـل أقوائية ظهور دليله على ظهور المطلق في الاطلاق، بناء على كون مجراها هو المراد الاستعمالي، فقد تقرر ان كل دليل يصادم الاطلاق ولم يكن من سنخه يكون مقدماً عليه بلا كلام لاحد الوجهين المشار إليهما فعلاً، وبهذا الوجه الـذي اوضحنـاه بمقدمات ثلاث تعين علينا موافقة المحقق النائيني في اصل الكبرى الكلية، وهي ترجيح الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي فان نسبة دليل الشمول الى مقدمات الحكمة نسبة الوارد الى المورود.

المقام الثاني: في انطباق هذه الكبرى الكلية على موردنا الذي نحن فيه، وكون المقام من صغرياتها، والذي يظهر من الشيخ وصاحب الكفاية المفروغية عن هذه الجهة وانما الكلام في الكبرى فقط.

الا انه استشكل في ذلك: بانه لو سلمت الكبرى الكلية ـ أعني ترجيح الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ـ فلا تنطبق على ما نحن فيه، وعليه فلا تصلح دليلاً على تعيين رجوع القيد الى المادة دون الهيئة.

وبيان ذلك: ان القيد الذي يدور أمره بين الرجوع الى المادة او الهيئة اما ان يكون متصلا او منفصلا.

فان كان متصلا: لم ينعقد للهيئة ظهور في الاطلاق وكذا المادة، لا حتفاف الكلام بما يصلح للقرينية الموجب لا جماله فلا يبقى موضوع للترجيح، اذ ليس هناك اطلاق شمولي واطلاق بدلي كي يرجح احدهما على الأخر.

وان كان منفصلاً: فلانه وان انعقد لكل من الدليلين ظهور في الاطلاق، الا ان تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي من جهة أقوائية ظهوره انما يكون فيما اذا كان التنافي بين الاطلاقين بحسب ذاتيهما، بان كان مدلول كل منهما ينافي الآخر في نفسه. واما اذا لم يكن بينهما تناف، بل علم بخطأ احدهما من الخارج،لم يكن وجه لتقديم الأقوى ظهوراً على غيره. وما نحن فيه كذلك، اذ ليس بين كل من الاطلاقين منافاة ذاتية، الا انه بعد ورود التقييد وتردد أمره بين رجوعه إلى المادة او الهيئة يعلم اجمالاً بعدم موافقة أحدهما للواقع[1].

وفيه ما لا يخفى: اما حكمه باجمال الدليلين فيما لو كان القيد متصلاً، فوجه الخدشة فيه: انه قد عرفت ان التصادم انما هو بين شمول أحد الاطلاقين و الاطلاق الأخر، ومن الواضح ان القيد المتصل إنما يوجب اجمال الاطلاق البدلي، لانه يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، وبوجودها يصلح للقرينية فلا تتم المقدمات ولكنه لا يوجب اجمال الشمول، لانه ليس بمدلول للدليل اللفظي كي يوجب اجماله وجود القيد المتصل المجمل، بل هو مفاد قرينة عقلية لا ترتبط بعالم اللفظ. فلا يوجب القيد المجمل اجمالها.

واما حكمه بعدم الترجيح في صورة انفصال القيد، فلا يظهر وجهه: لان التعارض البدوي بين الدليلين الذي يرتفع بالجمع العرفي بينهما بما عرفت، إنما هو عبارة عن تنافيهما وعدم امكان اجتماعهما معاً تحت دليل الحجية، وهذا كما يتحقق بالتنافي الذاتي بين الدليلين كذلك يتحقق بالتنافي العرضي المتحقق بالعلم الخارجي بكذب أحدهما. وكما يجري وجه الجمع الذي عرفته في صورة التنافي وبحسب ذاتهما كذلك يجري في صورة التنافي بالعرض ، ولا وجه للتفكيك بين الصورتين.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٣٨ ـ الطبعة الاولى.

فالتحقيق ان يقال في وجه عدم انطباق الكبرى الكلية على المورد: ان اساس تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي على ما عرفت، هو بيان ان لكل من الاطلاقين دالّين ومدلولين، اطلاق وشمول واطلاق وبدلية، والدال على الاطلاق غير الدال على الشمول او البدلية بضميمة ان المعارضة بين شمول احدهما واطلاق الآخر، وهذا المعنى غير متحقق فيما نحن فيه، فان الشمول بالمعنى المصطلح ليس هو مفاد الهيئة، وإلا لما ثبت ذلك بالاطلاق ومقدمات الحكمة، بل كان في ثبوته محتاجاً الى جريان مقدمات عقلية اخرى غير مقدمات الحكمة. ولذلك عبّر عنه صاحب الكفاية بقوله: «فإن وجوب الاكرام على تقدير الاطلاق يشمل جميع التقادير...»[1]، فانه اشارة الى ان الشمول ليس بمعناه المصطلح، المراد به شمول افراد الطبيعة.

الوجه الثاني: ان تقييد اطلاق الهيئة يستلزم تقييد اطلاق المادة والتصرف فيه، اذ يمتنع أخذ المادة بدون قيد الوجوب، وتقييد المادة لا يستلزم تقييد اطلاق الهيئة وهو واضح. ومن الواضح انه اذا دار الأمر بين تقييد وتقييدين كان الترجيح للتقييد الواحد، اذ الالتزام بالتقييدين ارتكاب لمخالفة الظاهر باكثر من الالتزام بالتقييد الواحد، لان التقييد على خلاف الاصل. وعليه فيتعين ارجاع القيد الى المادة لانه يستلزم تقييداً واحداً[2].

وقد ناقش فيه صاحب الكفاية، والتزم بلزوم الالتزام بالتفصيل بين القيد المتصل والقيد المنفصل. ببيان: انه اذا كان القيد متصلاً ورجع الى الهيئة كان ذلك مانعا عن انعقاد الظهور الاطلاقي في المادة، لانتفاء محل الاطلاق فيها بعد امتناع ثبوتها بدون قيد الوجوب، فلا ظهور للمادة في الاطلاق كي يكون

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٤٩ ـ الطبعة الاولى.

التصرف فيه مخالفة للظاهر، بل تقييد الهيئة يرفع موضوع الظهور الاطلاقي، لا انه يتصرف في الظهور الثابت، والاول ليس فيه مخالفة للاصل، اذ مخالفة التقييد للاصل باعتبار انه مناف لظهور الاطلاق وموجب لرفع اليد عنه والتقييد ههٰنا ليس كذلك. واما اذا كان منفصلا، فحيث أنه قد أنعقد ظهور للمادة في الاطلاق، فرجوع القيد الى الهيئة يوجب رفع اليد عن هذا الظهور وهو خلاف الاصل.

وبالجملة: الوجه انما يتجه في ما كان القيد منفصلا، اما اذا كان متصلا فلا يدور الأمر بين تقييد وتقييدين، بل بين تقييد وتقييد، لان تقييد الهيئة يمنع من انعقاد ظهور المادة في الاطلاق، لا انه يرفع ظهورها المنعقد، كما هو الحال في القيد المنفصل، والمخالف للاصل هو الثاني دون الاول[1].

ولكن المحقق النـائيني (قدس سره) وافق الشيخ (رحمه الله) وخالف صاحب الكفاية في تفصيله، بدعوى: انه مع دوران الامر في رجوع القيد المتصل الى الهيئـة او المـادّة، يكـون تقييد المادة وعدم تمامية الاطلاق فيهامتيقناً، اما لرجوعه اليها واقعاً او لرجوعه الى الهيئة.

وعليه، فيكون تقييد الهيئة مشكوكاً بدواً فينفى باصالة الاطلاق فيها.

وبالجملة: انه مع وجود القدر المتيقن في التقييد يكون الباقي مشكوكا ينفى باصـالة الظهور في المطلق. فاصالة الظهور في طرف الهيئة بلا معارض لكون المتيقن تقييد المادة، واما تقييدها فهو مشكوك ينفى بالاصل[2].

هذا، ولكن حيث ان اساس هذه المناقشات والدعاوي هو استلزام تقييد الهيئة لتقييد المادة دون العكس التي أخذ في الكلمات مفروغاً عنه، لابد لنا من معرفة مقدار صحة ذلك.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٦٥ ـ الطبعة الاولى.

فقد أدعي: عدم الملازمة بين تقييد الهيئة وتقييد المادة.

وقرب المحقق الاصفهاني ذلك بوجهين[1]. ذكر ثانيهما السيد الخوئي كما في تقريرات بحثه..

وهو: أن تقيد الهيئة معناه أخذ القيد مفروض الوجود غير داخل تحت الطلب، سواء كان اختيارياً اولا، فيكون تحقق الحكم معلقاً على تحققه. واما تقييد المادة فمعناه اخذ المتقيد تحت الطلب الملازم لوجوب تحصيل القيد اذا كان اختيارياً. ولا يخفى ان النسبة بين هذين التقييدين عموم من وجه، فهما يجتمعان في مورد، فيكون القيد قيداً للمادة والهيئة، ويفترقان في مورد. اما اجتماعهما ففي مثل الوقت الخاص بالنسبة الى الصلاة، فانه قيد لوجوب الصلاة كما انه قيد لصحة الصلاة. واما مورد افتراق تقييد المادة عن تقييد الهيئة فكتقيد الصلاة بالطهارة، فان وجوبها غير مقيد بها. واما مورد افتراق تقيد الهيئة عن تقيد المادة فكاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، فان وجوبه لا يتحقق بدون الاستطاعة، مع انه لا يعتبر في صحة الحج تحقق الاستطاعة، فانه لو استطاع شخص ثم ازال الاستطاعة وحجَّ متسكعاً كان حجّه صحيحا. واذا تبين ان بين التقييدين عموماً من وجـه لم يكن وجه لدعوى استلزام تقييد الهيئة لتقيد المادة، لوجود بعض الموارد التي تتقيد فيها الهيئة دون المادة[2].

ولايخفى ما فيه: فان القيد إذا أخذ قيداً للوجوب كان تقيد الواجب به بما انه واجب قهرياً، إذ يستحيل تحقق الواجب بدون الوجوب، و المفروض توقف الوجوب على تحقق القيد. وعليه فيمتنع ان يؤخذ مع كونه قيداً للوجوب قيداً للواجب، بحيث يكون التقيد به مطلوباً الملازم لطلب تحصيله ـ اي نفس

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٩٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٤٣ ـ الطبعة الاولى.

التقيد ـ لو كان اختيارياً، وذلك لانه بعد ان أخذ قيداً للوجوب كان التقيد به قهرياً لا ينفك عن الواجب فلا يتجه تعلق الطلب به وأخذه في حيز الطلب.

وبالجملة: ما يؤخذ قيداً للوجوب يستحيل ترشح الطلب عليه وعلى التقيد به، وهذا امر واضح لاسترة عليه، وعلى هذا فيمتنع ما ذكره من امكان ان يكون القيد قيداً للوجوب والواجب، وما ذكره من امكان ان يكون القيد قيداً للوجوب بلا ان يتقيد به الواجب، لما عرفت من قهرية التقييد واستحالة انفكاكه عن أخذ القيد قيداً للوجوب، ومعه يمتنع تعلق الطلب به لانه طلب الحاصل.

واما ما ذكره من المثال على الاول، من قيدية الوقت الخاص للصلاة ولوجوبها، اذ لا كلام في كون الوقت الخاص شرطاً في الصحة، كما انه قيد للوجوب، فيمكن التفصي عنه بعد ان عرفت امتناع مثل هذا عقلا، بان يقال: ان الوقت الخاص قيد للواجب فقط دون الوجوب، وما يكون قيد الوجوب هو ما به ابتداء ذلك الوقت كالزوال والغروب ونحوهما. فحدوث الوجوب المتعلق بصلاة الظهر واستمراره قد أخذ الزوال شرطاً له ولم يؤخذ الزوال قيداً للواجب، واما الوقت من بعد الزوال الى الغروب فهو قيد للواجب، بمعنى ان تقيد الصلاة به قد أخذ في حيّز الطلب، فالصلاة الواجبة هي الصلاة الماتي بها في الوقت الخاص المعين. وليس في هذا المعنى كبير مخالفة لظواهر الأدلة، بل تمكن دعوى انه ظاهر الأدلة، لان الظاهر قيدية الزوال ونحوه للوجوب كما هو ظاهر الآية والرواية، اما الآية فقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾[1]، واما الرواية فقوله عليه السلام: «اذا زالت الشمس فقد وجب الصلاة والطهور»[2].

(١) سورة الأسراء ، الآية : ٧٨.

(٢) عن ابي جعفر (عليه السلام): اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة.
وسائل الشيعة ١ / ٢٩١ باب: ٤ من ابواب الوضوء، حديث: ١.

واما ما ذكره شاهداً على الثاني، من عدم قيدية الاستطاعة للحج مع كونها قيداً للوجوب، ففيه مالا يخفى: فان الاستطاعة التي تكون شرطا للوجوب هو مطلق الاستطاعة ولو حصلت في آن واحد لا الاستطاعة المستمرة. وبعبارة اخرى: الاستطاعة حدوثاً شرط للوجوب لا الاستطاعة بقاء، ومن الواضح ان تقيد الحج بالاستطاعة الحادثة المرتفعة أمر لا كلام فيه، فالواجب قد تقيد قهراً بما هو شرط للوجوب وهو الاستطاعة الحدوثية، والاستطاعة في حال العمل ليس شرطاً للوجوب كي يكون عدم اعتبارها في صحة العمل كاشفاً عن امكان انفكاك الواجب عن قيد الوجوب، والا امتنع صحة العمل بدونها لعدم تحقق الوجوب في حال العمل لعدم شرطه.

وبالجملة: ما أخذ من الاستطاعة شرطا للوجوب قد تقيد به الواجب قهراً، وغيره لم يؤخذ شرطاً للوجوب، فتقيد الواجب به وعدمه بحتاج الى دليل خاص ، وعدم تقيده لا يكون دليلاً وشاهداً على ما أدعاه. فلاحظ.

واما الوجه الاول فهو: ان للمادة جهتين: إحداهما: جهة المطلوبية. والاخرى: جهة الوفاء بالملاك والمصلحة مع غض النظر عن تعلق الطلب بها، ورجوع القيد الى الهيئة وان اوجب تقيد المادة من الجهة الاولى، اذ يمتنع تحقق مطلوبية المادة بدون تحقق قيد الطلب لعدم الطلب بدونه. ولكنه لا نظر له الى الجهة الثانية، فان الوفاء بالملاك لا يلازم الطلب.

وعليه، فاطلاق المادة من جهة الوفاء بالمصلحة وتحقق الملاك بها بدون القيد لا ينثلم بتقييد الهيئة، اذ النظر في التقييد إلى جهة الطلب لا غير. ونظير هذا ثابت في موارد التزاحم، فانه يتمسك باطلاق المادة لاثبات تحقق الملاك بهافي صورة المزاحمة مع عدم تعلق الطلب بها للمزاحمة بما هو أهم[1].

---

(١)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٩٣ ـ الطبعة الاولى.

وهذا الوجه متين، لكنه يبتني على صحة التمسك باطلاق المادة في اثبات تحقق الملاك في غير صورة الطلب. ولكن سيأتي ان شاء الله تعالى بيان عدم تمامية هذا الوجه في اثبات الملاك في غير صورة الطلب. وان هناك وجهاً آخر لاثباته وهو التمسك بالدلالة الالتزامية للظهور الاطلاقي. فانتظر.

والذي يتحصل: ان الكبرى المذكورة في كلام الشيخ، وهي ملازمة تقييد الهيئة لتقييد المادة مسلمة.

واما تحقيق المقام بعد تسليمها فقد عرفته مما تقدم، وان ما ذكره المحقق النائيني هو المتجه. فلاحظ.

التقسيم الثالث: انقسامه الى الواجب النفسي والغيري.

وقد اختلف في تعريفهما وبيان حقيقتهما.

فعرفهما المشهور: بان النفسي ما كان ايجابه لا لداعي التوصل بهُ الى واجب آخر. والغيري ما كان الداعي فيه هو التوصل الى واجب آخر. وهو المراد من ان النفسي ما وجب لنفسه والغيري ما وجب لغيره.

ولكن أورد على هذا التعريف: بانه يستلزم ان تكون أكثر الواجبات، بل كلها سوى المعرفة بالله، واجبات غيرية، لان الأمر بها انما يكون لاجل ما يترتب عليها من الأثر والفائدة، فان تحصيل هذا الأثر اما ان يكون لازما او غير لازم، فعلى الثاني لاوجه لايجاب العمل الذي يترتب عليه الأثر لاجله، لعدم كون المصلحةلزومية، وعلى الاول كان الواجب واجبا غيرياً لانه وجب للتوصل به الى واجب آخر.نعم المعرفة بالله واجبة لنفسها، لانها محبوبة بذاتها.

والايراد عليه: بان الأثر المترتب لما كان خارجاً عن قدرة المكلف، لانه من خواص العمل امتنع تعلق الوجوب به، وان كانت محبوبيته بحد اللزوم.

مندفع ـ كما جاء في الكفاية ـ: بانها داخلة تحت قدرة المكلف بالقدرة على اسبابها، فتكون كسائر المسببات التوليدية التي يتعلق بها التكليف بلحاظ القدرة

عليها بالقدرة على اسبابها. كالتمليك والتطهير ونحوهما من المسببات التوليدية المتعلقة للتكاليف.

وقد اجاب صاحب الكفاية عن هذا الايراد: بان الفعل وان كان يترتب عليه الأثر، الا أنه معنون بعنوان حسن في نفسه، والايجاب متعلق به بما انه كذلك، وان كان في الواقع مقدمة لامر مطلوب واقعا. وهذا بخلاف الوجوب الغيري، فان جهة الوجوب متمحضة في كونها التوصل إلى واجب نفسي. فالواجب النفسي بنظر صاحب الكفاية ما امر به لتعنونه بعنوان حسن وان كان مقدمة لغيره. والواجب الغيري ما امر به لاجل المقدمية والتوصل الى الغير وان كان معنوناً بعنوان حسن في نفسه. وقد ذكر انه يمكن ان يكون هذا المعنى مراد المشهور من ان الواجب النفسي ما أمر به لنفسه والغيري ما أمر به لاجل غيره[1].

وقد تصدى المحقق النائيني لدفع الايراد المذكور: بان نسبة الفعل الواجب الى الأثر ليست نسبة السبب التوليدي الى مسببه كي يكون مقدوراً بالواسطة، بل نسبته اليه نسبة المعّد الى المعًد له، لان الأثر لا يترتب على الفعل مباشرة او بتوسط امور اختيارية، بل يتوسط بينه وبين الفعل أمر غير اختياري، فيمتنع تعلق التكليف به، لكونه غير مقدور حتى بالواسطة، كما لو امره بشرب الدواء لاجل رفع المرض ، فان رفع المرض لا يترتب على شرب الدواء مباشرة، بل تتوسط بينه وبين الشرط امورغير اختبارية، كمصادفة الدواء محل المرض ونحوها. وكما لو أمره بالاتيان بالماء ليشرب، فان شرب المولى يتوقف على ارادته، ولا يترتب على الاتيان بالماء فقط.

وبالجملة: الغايات المترتبة على الواجبات النفسية غير مقدورة، ونسبة

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الواجب اليها نسبة المعدّ الى المعدّ له.

ثم استشكل فيما افاده صاحب الكفاية في دفع الايراد: بانه يستلزم ان يكـون في الـواجب النفسي ملاكان ملاك الوجوب النفسي وملاك الوجوب الغيري وهو ممتنع(١).

وبما ان تحقيق هذا الامر ليس بذي اثر عملي في المسألة اصلا لا يتجه لنا اطالة الكلام في سبر كلمات الاعلام وتحقيقها، فالاكتفاء بهذا المقدار لمجرد الأشارة متعين، والقدر المتيقن هو ان الواجب النفسي ما وجب من دون تقيد بوجوب شيء آخر اصلاً، وليس كذلك الغيري فانه مقيد بوجوب شيء آخر. واما حقيقة كل منهما فلا يهمنا معرفتها.

وانما المهم تحقيق الاصل عند الشك في كون واجب معلوم نفسياً او غيرياً.

والكلام يقع في مقامين:

المقام الاول: في تحقيق مقتضى الاصل اللفظي.

وقد ادعى صاحب الكفاية: امكان التمسك باطلاق الهيئة لاثبات كون الواجب نفسياً لا غيرياً.(٢) خلافا للشيخ حيث انكر صحة التمسك بالاطلاق. ببيان: ان مدلول الهيئة واقع الطلب لا مفهومه، وهو لا يقبل الاطلاق والتقييد، لان الاطلاق والتقييد من شأن المفاهيم القابلة للسعة والضيق، اما الواقع فهو غير قابل للسعة والضيق كما لا يخفى، فيمتنع فيه الاطلاق والتقييد.

اما سرّ كون مدلول الهيئة واقع الطلب لا مفهومه، فيتبين في ان الفعل يتصف بالمطلوبية بمجرد الانشاء والأمر، فيقال عنه انه مطلوب. ومن الواضح

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٦٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

ان اتصاف الشيء بالعرض انما يكون بطروّ واقع العرض عليه لا مفهومه، فالجسم لا يتصف بالبياض الا بعروض حقيقة البياض عليه. وعليه فاتصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد الأمر يكشف عن كون مدلول الهيئة واقع الطلب لا مفهومه، اذ مفهوم الطلب لا يصحح اتصاف الفعل بالمطلوبية[1].

وقد ناقش فيه صاحب الكفاية: بان واقع الطلب يمتنع ان يكون مدلولاً للصيغة، فان وجود واقع الطلب تابع لا سبابه التكوينية الخارجية، لانه من الصفات النفسانية الخارجية، ولا يتحقق بالانشاء، فلا وجه لأنشائه لعدم وجوده بالانشاء. فالمتعين ان يكون مدلول الصيغة مفهوم الطلب القابل لتعلق الانشاء به، فانه أحد اسباب وجوده، فيوجد بوجود أنشائي وهو غير الوجود الخارجي والذهني كما تقدم تحقيقه.

واما وجه اتصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد الامر والانشاء: فهو لاجل تعلق الطلب الانشائي به، والمقصود بوصف المطلوبية هو المطلوبية الانشائية، التي قد تلازم المطلوبية الحقيقية وقد تنفك عنها.

وبالجملة: الطلب العارض على الفعل والذي يوصف به العمل المطلوب هو الطلب الانشائي المتحقق بالأنشاء.

واذا تبين ان مدلول الصيغة هو مفهوم الطلب، فهو قابل للاطلاق والتقييد. وتقريب التمسك بالاطلاق في اثبات النفسية: هو ان مدلول الصيغة وان كان يعم الطلب النفسي والغيري، لكنه قد تقدم ان الوجوب النفسي الوجوب الثابت سواء وجب شيء آخر او لا، والغيري هو الثابت عند وجوب شيء آخر فالذي يحتاج الى التنبيه عرفاً والمؤنة الزائدة على اصل مدلول الكلام هو الوجوب الغيري لانه مقيد، فمع عدم التقييد يتمسك باطلاق الهيئة في ثبوت

---

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٦٨ ـ الطبعه الاولى.

الوجوب مطلقا،سواءوجب شيءآخر او لم يجب في قبال تقييده بثبوته عند وجوب غيره. وعليه فيثبت بالأطلاق كون الواجب نفسياً[1].

وقد اورد المحقق الاصفهاني على ما افاده صاحب الكفاية ايرادات ثلاثة:

الاول: ان التفاوت بين النفسي والغيري لما كان من جهة ان النفسي ما كان الداعي الى وجوبه حسن ذاته والغيري ما كان الداعي الى وجوبه التوصل به الى واجب نفسي، وكان المحتاج الى التنبيه عرفاً هو المعنى الثاني ـ أعني ما كان الداعي فيه التوصل الى واجب آخر ـ كان اللازم جعل الاطلاق بمعنى عدم تقييده بانبعاثه عن داع آخر غير نفس الواجب، لا بمعنى عدم تقييده بوجوب شيء آخر كما هو ظاهر صاحب الكفاية، فان الاطلاق بالمعنى الذي ذكرناه هو المتناسب مع واقع النفسية دون ما افاده صاحب الكفاية، فانه ليس بمعنى النفسية، بل هو لازم لها.

الثاني: ان التقييد بالمعنى الذي عرفته، أعنى كونه منبعثاً عن داعٍ غير الواجب لا يتنافى مع كون البعث المنشاء جزئياً حقيقياً. وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الصيغة في نفيه وان التزم بان الموضوع له هو واقع الطلب، اذ مرجع التمسك بالاطلاق الى التمسك بظهور الصيغة في هذا الفرد دون ذلك، لاحتياج احدهما الى موؤنة دون الآخر.

الثالث: ان القيود تارة تكون من الشوؤن والأطوار. وأخرى تكون من قبيل الدواعي والاسباب،فاذا كان من الاول أوجب تضييق المعنى المقيد، بخلاف ما اذا كان من قبيل الثاني، فان تقييد الشيء بداعٍ خاص لا يوجب تضييق معناه، وعليه فالتقييد بالداعي لا يوجب التضييق.

وعلى هذا فلا مانع من تقييد مدلول الصيغة بداع خاص ، وان التزم بانه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فرد الطلب وواقعه، لعدم منافاة هذا التقييد للفردية، لانه لايوجب التضييق، كي يقال: ان التضييق من شأن المفاهيم لا الافراد، ومع ذلك فلا مانع من التمسك باطلاق الهيئة لاثبات الفرد الخاص ، لانه لايحتاج الى مزيد بيان[1].

وقد ذكر هذا المطلب في مبحث الواجب المشروط، في مقام بيان امكان رجوع القيد الى الهيئة، ولو التزم بان مدلولها الفرد لا المفهوم، بتقرير: ان التقييد بمعنى التعليق لا يستلزم التضييق الممتنع في الافراد[2]. وقد وافقه السيد الخوئي في ذلك، وأورد هذا الامر في مقام ايراده على المحقق النائيني كما تقدم ذكره فراجع .

والانصاف ان هذه الوجوه مخدوشة كلها:

اما الاول: فلان ارجاع الاطلاق الى نفي التقييد بكون الداعي في البعث هو واجب آخر، واثبات التقييد بانبعاث الوجوب عن حسن ذات الواجب يتنافى مع التمسك بالاطلاق، لان كلاً من خصوصيتي النفسية والغيرية بالمعنى الذي ذكره قيد زائد على اصل الوجوب، سواء قلنا بان النفسية عبارة عن انبعاث الوجوب عن حسن نفسه فتكون قيداً وجودياً. او انبعاثه لا عن داعي غيره فتكون قيداً عدمياً. فالنفسية من هذه الجهة قيد زائد على اصل الوجوب يحتاج إلى بيان كالغيرية، ولا وجه لدعوى أنه لايحتاج إلى بيان زائد بعد ان كان قيداً كسائر القيود العدمية او الوجودية. فالتمسك بالاطلاق من هذه الجهة غير صحيح. نعم في الواجب النفسي جهة اخرى تتلائم مع الاطلاق، وهي ثبوت وجوبه مطلقا وفي سائر الاحوال وجب هناك شيء آخر اولا، بخلاف الغيري فان وجوبه يكون في ظرف وجوب غيره، والتمسك بالاطلاق من هذه الجهة لا

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٩٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٨١ ـ الطبعة الاولى.

محذور فيه ويثبت به الوجوب النفسي، فما أفاده صاحب الكفاية في جهة التمسك بالاطلاق مما لا محيص عنه.

وبالجملة: في الواجب النفسي جهتان:

احداهما: كونه منبعثاً عن حسن نفسه، اولا عن غيره.

ثانيتهما: كونه ثابتا على جميع التقادير وفي جميع الاحوال، ولا يمكن التمسك بالاطلاق من الجهة الاولى، لانها قيد زائد تحتاج إلى بيان وان كان عدمياً، لان ما لا يحتاج الى البيان الزائد هو عدم القيد لا التقيد بالعدم، فان التقيد بالعدم كالتقيد بالوجود قسيم الأطلاق وينفى به. نعم يمكن التمسك بالاطلاق من الجهة الثانية، وبها يثبت الوجوب النفسي، وإليها نظر صاحب الكفاية في كلامه، فما أفاده متجه.

واما الثاني: فقد اتضحت الخدشة فيه، لانه متفرع على تمامية الاول، فبعد ان عرفت أن موضوع الاطلاق لا يرتبط بداعي الوجوب، بل بثبوت الوجوب مطلقا، لا يبقى مجال لدعوى ان التقييد بالغيرية بهذا المعنى ـ أي بمعنى الانبعاث عن داع غير الواجب ـ لا يتنافى مع الجزئية الحقيقية، اذ الاطلاق لا يثبت النفسية من هذه الجهة كي يدعى عدم منافاتها للجزئية الحقيقية، والبحث أجنبي عنها.

واما الثالث: فلان موضوع التقييد بالداعي وما هو من قبيله مما كان في مرحلة سابقة عن وجود الشيء او لاحقة له، اما ان يفرض المفهوم او المصداق. فإن فرض المفهوم فاستلزامه لتضييق دائرته أمر بديهي غير قابل للانكار، فان المفهوم بعد تقييده بداع خاص يتحدد صدقه على الافراد وتتضيق دائرة انطباقه، فمفهوم الاحتراق ـ مثلا ـ ينطبق على كل فرد من افراده، فاذا قيد بما كان ناشئاً عن السبب الخاص كالنار تضيقت دائرة صدقه فلا ينطبق حينئذ على ما حصل من الكهرباء. وان فرض المصداق، فهو غير قابل للتضييق، كما هو المفروض ،

سواء كان القيد من قبيل الدواعي او كان من الشؤن والأطوار. فالتفريق بين القيود في استلزام نحو منها التضييق وعدم استلزام نحو آخر منه لا وجه له، بل هي جميعها مستلزمة للتضييق ان قيد بها المفهوم، وغير مستلزمة له ان قيد بها المصداق لعدم قابليته للتضييق.

وبعبارة اخرى: انه اذا كان الغرض من التفريق بين نحوي القيود هو بيان قابلية مدلول الهيئة التي هو الفرد الحقيقي للطلب للتقيد بالداعي الخاص، لعدم كون التقييد به موجباً للتضييق الممتنع في الفرد كالتقييد بما هو من شؤون الشيء، فانه يمتنع طروّه على الفرد، لان مفاده التضييق وهو ممتنع في الفرد، اذا كان الغرض ذلك فهو منتف، لان التقييد بكلا نحويه يؤدي إلى تضييق دائرة المقيد فيمتنع ان يتحقق فيما هو غير قابل للضيق.

وخلاصة الكلام: ان ما افاده صاحب الكفاية في تقريب التمسك بالاطلاق، وفي دفع ما قيل في منع الاطلاق، وجيه من الجهة التي ينظر اليها صاحب الكفاية، أعني عموم الموضوع له وخصوصه.

والذي يتحصل: انه ان التزم بكون مدلول الهيئة واقع الطلب، او انه النسبة الخاصة الطلبية، كما هو التحقيق، امتنع التمسك باطلاق الهيئة في اثبات الوجوب النفسي لعدم قابليتها للتقييد.

واما بناء على ما إلتزم به صاحب الكفاية من كون مدلول الهيئة مفهوم الطلب القابل للتقييد، كان التمسك باطلاق الهيئة باعتبار هذه الجهة ممكناً.

إلا انه يشكل من جهة اخرى تقدم ذكرها فيما مرّ، وهي ان مدلول الهيئة بنظر صاحب الكفاية وان كان معنى عاماً، إلا أنه ملحوظ باللحاظ الآلي، فانه هو الفارق بين معاني الاسماء والحروف في نظره (قدس سره)، ولا يخفى ان الاطلاق يتنافى مع هذا الفرض ، إذ هو يستدعي تعلق اللحاظ الاستقلالي بالمطلق، كيف؟ والمفروض انه يكون في مقام البيان الملازم لتوجه المتكلم إلى

المعنى استقلالا.

وعليه، فالتمسك باطلاق الهيئة ممتنع، لان معناها ملحوظ آلياً وهو لايتلائم مع الاطلاق. وقد اشار صاحب الكفاية إلى هذا الاشكال في مبحث مفهوم الشرط[1]، ولذا عدَّ ما ذكره هناك مناقضاً لما ذكره هنا، وما ذكره في مبحث الواجب المشروط من صحة رجوع القيد الى الهيئة.

وقد عرفت فيما تقدم التخلص عن اشكال التناقض : بانه لم يصرح هنا بالتمسك باطلاق الهيئة في اثبات الوجوب النفسي، بل التزم بالتمسك باطلاق الصيغة، وهي كما لا يخفى تتألف من الهيئة والمادة، فلعل مراده هو التمسك باطلاق المادة ـ أعني نفس الواجب ـ في اثبات الوجوب النفسي، وهي معنى إسمي ملحوظ بالاستقلال قابل للاطلاق والتقييد. وقد تقدم تقريب اطلاق المادة. وكلامه وان كان يظهر منه في بعض عباراته التمسك باطلاق الهيئة، لكنه يمكن ان يكون نظره إلى بيان نفي المانع من جهة خصوص الموضوع له لا في مقام اختيار هذا المعنى في نفسه والالتزام به، بل في مقام دفع الاشكال فيه من بعض جهاته. فتأمل.

نعم، ما جاء منه في الواجب المشروط من امكان رجوع القيد الى الهيئة يتنافى بحسب النظر الاولي مع ما أفاده في مبحث مفهوم الشرط من عدم قابلية المعنى الحرفي للاطلاق لكونه ملحوظاً آلياً، إذ التقييد ايضاً يستدعي لحاظ المقيد استقلالا لانه حكم على المقيد، فيمتنع طرؤه على المعنى الحرفي لمنافاته لحرفيته.

ولكن قد اشرنا فيما تقدم إلى حلّ هذا التنافي البدوي. فلاحظ .

والنتيجة: ان التمسك باطلاق الهيئة ممتنع، لان مدلولها هو النسبة غير القابلة للتضييق لانه شأن المفاهيم. مضافاً الى تعلق اللحاظ الآلي بها المنافي

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

للاطلاق.

نعم، لا مانـع من التمسك باطلاق المادة ومتعلق النسبة الطلبية، فانها مفهوم إسمي ملحوظ استقلالا. فلاحظ.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي بعد عدم تمامية الاصل اللفظي.

والتحقيق: انه يختلف باختلاف الموارد، فقد تتفق نتيجته مع النفسية في مورد ومع الغيرية في مورد آخر.

وقد ذكر المحقق النائيني لموارد الشك ثلاث صور:

الصورة الاولى: ان يعلم بوجوب أمرين تفصيلا وكان الوجوبان متماثلين في الاطلاق والاشتراط، لكنه شك في كون أحدهما مقيداً بالآخر. كما لو علم بوجوب كلٍ من الوضوء والصلاة بعد الزوال وشك في تقيد الصلاة بالوضوء فيكون وجوبه غيرياً وعدم تقيده فيكون وجوبه نفسياً.

وبما ان الشك في هذه الصورة يتمحض في تقيد الصلاة بالوضوء، إذ اصل وجوب كل منهما معلوم، ولابد من الاتيان بكل منهما، فليس المشكوك الا تقيد الصلاة بالوضوء، ومقتضى إصالة البراءة نفيه، وعليه فيكون المكلف في سعة في اتيان الوضوء قبل الصلاة وبعدها. وهذا بالنتيجة يتفق مع كون وجوب الوضوء نفسياً فلاحظ[1].

واستشكل فيه السيد الخوئي (حفظه الله): بان جريان اصالة البراءة في تقيد الصلاه بالـوضـوء معارض بجريانها في وجوب الوضوء النفسي للعلم الاجمالي بوجوب الوضوء نفسياً او وجوب التقيد نفسياً، فلا وجه لاجراء البراءة في طرف مع امكان جريانها في الآخر. ولاجل ذلك لابد من الاحتياط باتيان الوضوء قبل الصلاة[2].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧٠ ـ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

ولا يخفى ان هذا المعنى الذي ذكره السيد الخوئي مما يلتفت اليه من له قليل علم فضلاً عن مثل المحقق النائيني (قدس سره)، اذن فما هو الوجه في اجراءه البراءة في التقيد مع أنه طرف العلم الاجمالي؟.

والاجابة عن هذا السوال هي: ان المحقق النائيني يذهب الى إنحلال العلم الاجمالي المزبور، وعدم امكان اجراء البراءة في احد الطرفين، فتكون البراءة في الآخر بلا معارض . بيان ذلك: ان وجوب الوضوء معلوم على كل حال نفسياً كان او غيرياً فهو لا يكون مجرى البراءة، ووجوب التقيد محتمل، فيكون مجرى البراءة، لان اصل البراءة فيه بلا معارض بعد ان إمتنع جريانه في طرف الوضوء.

وعلى هذا فتمامية ما ذكره السيد الخوئي تتوقف على مقدمتين:

المقدمة الاولى: هو الالتزام بعدم جريان اصل البراءة في الوجوب الغيري، باعتبار أنه ليس من المجعولات الشرعية، بل هو من الامور اللازمة للوجوب النفسي، فهو كالامور التكوينية غير قابل للوضع ولا للرفع، فلا معنى لاجراء البراءة الشرعية فيه. فالوجوب القابل لجريان البراءة هو الوجوب النفسي لانه حكم مجعول قابل للرفع والجعل.

وعليه، فتكون البراءة من وجوب التقيد معارضة بمثلها، لجريان البراءة من الوجوب النفسي لانه مشكوك، واما أصل الوجوب فهو ليس بموضوع البراءة على تقديريه ـ كما هو المفروض ـ، وما هو موضوع البراءة مشكوك وهو الوجوب النفسي، فجريان البراءة فيه يعارض جريانها في وجوب التقيد.

المقدمة الثانية: انه قد يقال ـ في تقريب مدعى النائيني ـ : بان لزوم الوضوء واستحقاق العقاب على تركه معلوم على كل حال، اما على تركه بنفسه لو كان واجبا نفسيا، او على ترك الواجب النفسي المقيد به لو كان واجبا غيرياً، فلا يكون العقاب عليه عقاباً بدون بيان، بخلاف التقيد فانه لا يعلم لزومه ولا

يعلم بثبوت العقاب على تركه، فيكون مجرى البراءة العقلية. وان لم يكن مجرى للبراءة الشرعية بمقتضى ما قرِّر في المقدمة الاولى.

ويشكل: بان ترتب العقاب على ترك الوضوء اما لتركه نفسه او ترك الواجب المقيد به بتركه، مرجعه إلى تقرير العلم الاجمالي المدعى المانع من اجراء البراءة في طرف التقيد، فان تحقق العقاب على ترك الوضوء لترك الواجب المقيد به يرجع الى تحقق العقاب على ترك التقيد الواجب، فليس ترك التقيد طرفاً لترك الوضوء بكلا احتماليه كي يكون مجرى البراءة، بل هو أحد احتمالي ترك الوضوء، ففي الحقيقة انه يعلم اجمالاً بلزوم الوضوء نفسياً لو لزوم التقيد، وان العقاب ثابت على ترك الوضوء اما من جهة وجوبه النفسي او من جهة استلزامه لترك الواجب. وبعبارة اخرى: يعلم اجمالا بثبوت العقاب على ترك الوضوء او ترك الصلاة المقيدة به، واجراء البراءة في كل طرف معارض باجرائها في الطرف الآخر، لان كل طرف موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والحاصل: ان وجوب التقيد لا يكون مجرى للبراءة الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الاولى، ولا مجرى للبراءة العقلية كما هو مقتضى المقدمة الثانية.

ولكن التحقيق عدم تمامية كلتا المقدمتين، وما ذكره المحقق النائيني من دعوى الانحلال وجيه، وذلك:

اما المقدمة الاولى: فلان اساسها هو عدم قابلية الوجوب الغيري لجريان البراءة فيه. وهذا مسلم في الجملة لا مطلقا، وذلك لان الوجوب الغيري المستفاد من الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة أمر ذاتي لازم له غير قابل للوضع والرفع، ولكن قد يلتفت الآمر الى المقدمات فينشئ حكماً خاصاً بها، كما لو قال: «ادخل السوق واشترِ اللحم»، فان الأمر بالمقدمة في مثل الحال أمر مجعول قابل للجعل والرفع، فيمكن إجراء البراءة فيه مع الشك.

وبالجملة: عدم جريان البراءة فيما لا انشاء له مستقلا من الوجوبات

الغيرية مسلم؛ لعدم كونه مجعولا شرعياً، بل هو لازم تكويني ـ كما يأتي تحقيقه ـ. واما ماله انشاء مستقل وجعل خاص ، فلا مانع من اجراء البراءة فيه، لانه حكم مجعول قابل للوضع والرفع. وما نحن فيه من هذا القبيل، اذ المفروض تعلق الأمر بالوضوء المردد بين كونه نفسيا او غيرياً، فعلى تقدير كونه غيرياً يكون من النحو الذي تجري فيه البراءة. وعليه فوجوب الوضوء ـ فيما نحن فيه ـ قابل لجريان البراءة بكلا نحويه، لكنه لا يكون مجرى البراءة بعد العلم به على كل حال، فينحل العلم الاجمالي ويكون اصل البراءة في طرف التقيد بلا معارض .

واما المقدمة الثانية: فنورد عليها فعلا بانه لم يلتزم بعدم الانحلال في مثل هذه الصورة حكماً، بل التزم بالانحلال، فالايراد عليه فعلاً جدلي.

هذا كله حول ما ذكره في تعليقته على: «اجود التقريرات» من تقريب عدم جريان البراءة بتشكيل العلم الاجمالي بوجوب الوضوء نفسياً او وجوب التقيد نفسيا، فطرفا العلم الاجمالي هما وجوب الوضوء النفسي ووجوب التقيد النفسي. ولكنه في تقريرات بحثه قرر العلم الاجمالي بنحو آخر، وقد أشار اليه في ذيل تعليقتـه على اجود التقريرات، وهو: انا نعلم اجمالا بوجوب الوضوء نفسياً، او وجوبه غيريا، وجريان البراءة في الوجوب الغيري معارض بجريانها في الوجوب النفسي[1].

ومن الواضح ان هذا المقدار من البيان لا يرتبط بما هو محل الكلام، من لزوم التقيد وعدمه، فان مورد الشك هو لزوم تقيد الصلاة بالوضوء وعدمه، وقد عرفت ان المحقق النائيني إدعى جريان البراءة فيه ولم يرتض السيد الخوئي ذلك، وتقرير الاشكال بما عرفته لا ينفع في الالزام بالاتيان بالتقيد، وذلك لان

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧٠ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.
الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٩٢ ـ الطبعة الاولى.

مقتضى العلم المذكور ليس إلا الاتيان بالوضوء، اما الاتيان بالصلاة مقيدة به فلا، إذ ليس ذلك من آثار الوجوب الغيري ـ كي يلزم ترتيبه بمقتضى العلم الاجمالي ـ، وانما هو من ملازماته والمفروض أنه غير معلوم كي يعلم بلازمه، فهو نظير عدم ترتب نجاسة الملاقي لما هو محتمل النجاسة الذي يكون طرفاً للعلم الاجمالي.

فلابد من تتميم هذا البيان بان يقال: ان هناك علما اجمالياً آخر متعلق بالوجوب النفسي المردد بين الوضوء والتقيد، فلدينا علمان اجماليان ذوا اطراف ثلاثة لاشتراك احد الطرفين فيهما، لان احدهما متعلق بوجوب الوضوء المردد بين النفسي والغيري، والآخر متعلق بوجوب النفسي المرددبين الوضوء و التقيد. فوجوب الوضوء النفسي طرف لكلا العلمين.

وعليه، فيقال: ان جريان البراءة في كل من اطراف هذين العلمين معارض بجريانه في الطرف الآخر، فيمتنع جريان البراءة في طرف التقيد لمعارضته بجريانها في الوجوب النفسي للوضوء. فلا ينحل العلم الاجمالي ـ كما أدعي ـ.

وأنت خبير: بان هذا الوجه إنما يجدي في اثبات الاحتياط والاتيان بالصلاة مقيدة بالوضوء لو فرض ان لكل من خصوصيتي النفسية والغيرية أثراً خاصاً بها غير اصل الالزام الذي هو مقتضى اصل الوجوب الجامع. كي يكون إجراء البراءة فيه بلحاظ نفي ذلك الأثر. ولكن الأمر ليس كذلك، إذ ليس لكلل منهما أي أثر إلزامي. وعليه فليست النفسية والغيرية موضوعاً لاصل البراءة كي يدعى معارضتها بالبراءة في الطرف الآخر. واما اصل وجوب الوضوء فهو معلوم غير قابل لاجراء البراءة فيه، فتكون البراءة من وجوب التقيد بلا معارض ، إذ البراءة لا تجري في اصل وجوب الوضوء للعلم به، ولا تجري في خصوصية النفسية والغيرية لعدم الأثر فيها. فلاحظ.

هذا ولكن الانصاف: ان الاحتياط بالاتيان بالوضوء قبل الصلاة ليتحقق التقيد هو المتعين، بيان ذلك: انه وقع الكلام في جريان البراءة الشرعية التي يتكفلها حديث الرفع في نفي الوجوب الغيري المشكوك.

والسّر في ذلك هو: الخلاف في كون المرفوع في حديث الرفع هل هو الحكم الشرعي المجعول، او أنه المؤاخذة على مخالفة الحكم الواقعي؟ فعلى تقدير كون المرفوع نفس الحكم المجعول أمكن القول بجريان البراءة في الوجوب الغيري اذا كان مجعولا، لا الوجوب الغيري المبحوث عنه في علم الاصول وهو الملازم للوجوب النفسي، لان هذا غير قابل للوضع والرفع، لانه من الامور التكوينية غير المجعولة شرعاً.

نعم قد يتفق إنشاء البعث الغيري ـ كما ذكرنا ذلك ـ، فهو المورد القابل لجريان البراءة لو التزم بان المرفوع هو الحكم المجعول، فان مقتضى اطلاق حديث الرفع هو رفع الحكم المجعول مطلقا نفسياً كان او غيرياً.

وعلى تقدير كون المرفوع رأساً هو المؤاخذة لا الحكم نفسه ـ كما هو رأي الشيخ ـ فاما ان يقصد رفع المؤاخذة المترتبة على نفس العمل لاجل مخالفة الحكم المتعلق به، او يقصد به رفع المؤاخذة المتأتية منه ولو كانت على غيره مباشرة. وبعبارة اخرى: المؤاخذة على العمل اما ان تكون على نفسه مباشرة، او تكون على غيره ولكن كانت بواسطته وكان هو سبباً لتحقق مخالفة الحكم الثابت على غيره، فالكلام في حديث الرفع في أنه يرفع المؤاخذة المترتبة على العمل مباشرة او الأعم منها ومن المؤاخذة المترتبة بواسطة هذا العمل. وبتعبير أوضح: هل حديث الرفع يرفع المؤاخذة على العمل، او المؤاخذة من جهة العمل ولو لم تكن عليه بل على غيره؟.

فعلى الاول: يمتنع جريان البراءة في نفي الوجوب الغيري، اذ من الواضح انه لا مؤاخذة على ترك الواجب الغيري بما انه كذلك، بل تتحقق

المؤاخذة عند تركه لترك الواجب النفسي بتركه، فالمؤاخذة على ترك الواجب النفسي لا ترك الواجب الغيري. وعليه فلا معنى لشمول حديث الرفع للوجوب الغيري.

واما على الثاني: فالوجوب الغيري مشمول لحديث الرفع، اذ بترك الواجب الغيري يترتب العقاب على ترك الواجب النفسي بتركه.

وبما ان المختار ـ كما سيأتي تحقيقه في محله ان شاء الله تعالى ـ هو كون المرفوع هو المؤاخذة على نفس العمل، لا الحكم المجعول، ولا المؤاخذة المترتبة عند تحقق العمل أعم من ان تكون على نفس العمل او على غيره، كان القول بعدم جريان البراءة الشرعية في الوجوب الغيري هو المتعين.

واما البراءة العقلية: فهي غير جارية بلا اشكال، لان ملاكها هو قبح العقاب بلا بيان، ومرجع ذلك الى أنه لو كان في الواقعة حكم واقعي تترتب على مخالفته في نفسه المؤاخذة، بحيث يكون مقتضياً لها، فلا تصح المؤاخذة على مخالفته بدون الوصول الى المكلف والعلم به. فموضوع القاعدة وجود المقتضي للعقاب، ولكنه لا يؤثر بدون البيان. ومن الواضح ان الوجوب الغيري لا يقتضي العقاب والمؤاخذة، إذ ليس على مخالفته بنفسه عقاب، فهو خارج عن موضوع ثبوت البراءة العقلية.

فالمتحصل: ان الوجوب الغيري غير قابل للبراءة العقلية ولا الشرعية.

وعليه، فحيث يعلم اجمالاً بوجوب الوضوء نفسياً او وجوب التقيد نفسياً، كان جريان البراءة من وجوب التقيد النفسي معارض بجريانها في وجوب الوضوء النفسي.

ودعوى: الانحلال بالعلم بوجوب الوضوء الجامع بين النفسي والغيري، فلا يكون مورد البراءة.

مندفعة: بان كلي الوجوب وطبيعيه ليس مجرى البراءة، لانه ليس بكلا

نحـويه قابل لجريانها، وما هو مجرى البراءة وهو خصوص الوجوب النفسي مشكـوك وليس بمعلوم، فالمقتضي للبراءة فيه ثابت، فيعارض البراءة من وجوب التقيد. فالوجه في عدم جريان البراءة هو: عدم قابلية الوجوب الغيري لجريان البراءة فيه.

ولاجل ذلك لايتجه من السيد الخوئي انكار الانحلال، ودعوى لزوم الاحتياط، لان كلامه صريح في جريان البراءة في الوجوب الغيري، ومعه تتجه دعوى الانحلال، لان وجوب الوضوء معلوم وغير قابل لجريان البراءة، فتكون البراءة من وجوب التقيد بلا معارض. الا ان يشكلّ العلم الاجمالي بوجوب الوضوء نفسياً او وجوب التقيد نفسيا، فان البراءة في كل منهما معارضة للآخر، لكنه خلاف ظاهر كلامه في تعليقته وتقريرات بحثه كما أشرنا اليه. فتدبر.

الصـورة الثانية: ان يعلم بوجوب شيء فعلاً مردد بين كونه نفسياً او غيرياً، مع العلم بانه لو كان غيريا كان وجوب ذي المقدمة فعلياً، لكن لم يصل الينا، نظير ما لو علم بانه نذر اما الاتيان بالوضوء او الصلاة، بحيث لو كان هو الوضوء كان وجوبه نفسياً، وان كان هو الصلاة كان وجوب الوضوء غيرياً، فهو يعلم اما بوجوب الوضوء بخصوصه او بوجوبه مع الصلاة.

وقد اختار المحقق النائيني لزوم الاتيان بالوضوء للعلم بترتب العقاب على تركه، اما لاجل تركه نفسه او لاجل ترك ذي المقدمة من ناحيته. واما ترك ذي المقدمة من ناحية غير الوضوء، فهو مما لايعلم بترتب العقاب عليه، فاصل البراءة من الفعل لا مانع منه.

وقد نسب الى صاحب الكفاية في هذه الصورة: القول بالبراءة بالنسبة الى الوضوء ايضا، واستشكل فيه: بانه لا يتم بناء على امكان التفكيك في تنجز المركب، فيكون منجزا من جهة غير منجز من جهة اخرى، اذ المقام من هذا القبيل، فان وجوب الصلاة من جهة الوضوء منجز ومن جهة غيره ليس بمنجز،

فجريان البراءة فيه من غير ناحية الوضوء لا ينافي عدم جريانها من ناحيته[١].

وبالجملة: مرجع كلام المحقق النائيني الى دعوى انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بلزوم الوضوء واستحقاق العقاب على تركه، وشك بدوي في لزوم الصلاة بسائر اجزائها وشرائطها، فتكون مجرى البراءة بلا معارض .

وقد وافقه السيد الخوئي على ذلك، فذهب إلى انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بلزوم الوضوء، وشك بدوي في وجوب الصلاة، فيكون وجوبها مجرى البراءة بلا معارض لعدم جريانها في الوضوء بعد العلم بوجوبه[٢].

وما افاده المحقق النائيني مخدوش من جهات:

الاولى: ما افاده من دعوى الانحلال للعلم التفصيلي بوجوب الوضوء والشك في وجوب الصلاة.

وجهـة الخدشة في ذلك: قد عرفتها بما تقدم من عدم قابلية الوجوب الغيري لجريان البراءة، فلا يكون طبيعي الوجوب مجرى البراءة، بل مجراه خصوص الوجوب النفسي وهو مشكوك في الفرض ، فتكون البراءة من وجوب الصلاة معارضة بالبراءة من وجوب الوضوء نفسياً. فلا ينحل العلم الاجمالي بما ذكر، لفرض تعارض الاصلين الذي هو قوام منجزية العلم الاجمالي.

أللهم إلا ان يقال ان المحقق النائيني يلتزم بكون الشرائط متعلقة للأمر النفسي الضمني كالأجزاء. وعليه فيكون الوجوب النفسي للوضوء معلوماً على التقديرين إلا انه على تقدير استقلالي وعلى آخر ضمني. ومن الواضح قابلية الامر الضمني لجريان البراءة. وعليه فيمتنع جريان البراءة من وجوب الوضوء حينئذ للعلم بكليّة المانع منها، فتكون البراءة من وجوب الصلاة بلا معارض

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٨٩ ـ الطبعة الاولى.

فالتفت.

الثـانية: ما أفـاده من تطبيق الالتزام بالتفكيك في تنجز المركب على مانحن فيه.

ولايضاح وجه الخدشة فيه لا بأس بالأشارة إلى المقصود بالتفكيك في مقام التنجز فنقول: ان المركب بما انه عين اجزائه كان ترك كل جزء موجباً لترك المركب، فترك المركب يمكن ان يكون بترك كل جزء على حده، واذا كان المركب واجبا كان تركه بترك أي جزء من اجزائه موجباً للمؤاخذة والعقاب. وقد ذكر في مبحث الأقل والأكثر انه يمكن عقلاً التفكيك في اجزاء المركب، فيكون ترك المركب بترك بعضها موجبا للمؤاخذة وتركه بترك البعض الآخر غير موجب للمؤاخذة.

وعلى هذا الاساس بني على اجراء البراءة العقلية من الزائد على الأقل المتيقن، وانحلال العلم الاجمالي بالوجوب المردد بين الأقل والاكثر. بتقريب: ان المؤاخذة على ترك الواجب من جهة ترك الأقل معلومة فلا تجري فيها البراءة. واما المؤاخذة على تركه من ترك الزائد المشكوك فهي غير معلومة فيكون الزائد مجرى البراءة وان استلزم نفي المؤاخذة على ترك الواجب ـ لو كان المشكوك جزءً واقعاً ـ، إذ لا امتناع من نفي العقاب على ترك الواجب من جهة واثباته من جهة أخرى.

وصاحب الكفاية حين أنكر جريان البراءة العقلية في الأقل والاكثر انما هو لاجل انكاره امكان التفكيك، فلا ينحل العلم الاجمالي[1].

اذا عرفت هذا نقول: ان نظر المحقق النائيني إلى تطبيق هذه القاعدة على مانحن فيه، فان العقاب على ترك الصلاة من جهة ترك الوضوء معلوم،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

والعقاب على تركها من غير ناحيته غير معلوم فتجري فيه البراءة بلا معارض .

ولكن الانصاف ان هذا الوجه إنما يتم بالنسبة إلى خصوص اجزاء المركب دون الشرائط، لانها لا يتقوم بها المركب فلا يكون تركها تركاً للمركب كالاجزاء، بل يكون تركها سبباً وملازماً لترك المركب، فليس هناك تروك متعددة للمركب بتعدد الشرائط كي يتصور التفكيك بينها في المؤاخذة وعدمها، ووضوح هذا المعنى موكول إلى محلّه، وانما القصد هو الأشارة إلى جهة الاشكال في كلامه من هذه الجهة، وان اقحام ذلك المبحث فيما نحن فيه وتطبيقه عليه في غير محلّه.

الثالثة: ما افاده من حمل كلام صاحب الكفاية على هذه الصورة واستشكاله في اجرائه البراءة من الوضوء.

وجهة الخدشة فيه: ان نظر صاحب الكفاية إلى صورة اخرى غير هذه الصورة، وهي ما اذا علم اجمالاً بوجوب شيء مردّد بين كونه نفسيا او غيريا مع العلم بانه لو كان غيريا فذي المقدمة ليس بفعلي، كما اذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها، لكنها ترددت في كونه نفسياً او غيرياً لاجل الصلاة، والمفروض ـ بحكم كونها حائضاً ـ عدم وجوب الصلاة عليها فعلاً. ومن الواضح ان اجراء البراءة في هذه الصورة لا اشكال فيه، اذ مع العلم بعدم فعلية الواجب النفسي الذي يحتمل كون الواجب المعلوم قيدا له، لا يكون العلم الاجمالي بوجوب الشيء المردد بين كونه نفسياً و غيرياً منجزاً، لانه لو كان غيرياً لا يكون فعلياً، فلا يكون أحد طرفيه فعليا، فهو ليس بمنجز على كل تقدير، فلا مانع من جريان البراءة فيه. فلاحظ.

ونتيجة الكلام: ان المتعين في هذه الصورة هو الاحتياط باتيان الوضوء والصلاة المقيدة به للعلم الاجمالي بالوجوب النفسي المردد بينهما، ولاوجه لانحلاله بناء على ما عرفت من عدم قابلية الوجوب الغيري لجريان البراءة،

لتعارض الاصلين حينئذ.

ولكنه انما يوأخذ به من يلتزم بكون الشروط متعلقة للامر الغيري - كما هو الحق - واما من يلتزم بكونها متعلقة للامر الضمني كالأجزاء كالمحقق النائيني، فالعلم الاجمالي منحل لجريان البراءة في طرف دون آخر كما عرفت.

الصورة الثالثة:ان يعلم تفصيلاً بوجوب أمرين وشك في كون أحدهما المعين شرطاً للآخر، مع عدم العلم بتماثل الوجوب فيهما من حيث الشرائط، كما اذا علمنا بوجوب الصلاة نفسياً في الوقت الخاص ، وعلمنا بوجوب الوضوء وشك في أنه نفسي او غيري، واذا كان نفسياً فهو غير مقيد بالوقت الخاص ، واذا كان غيرياً فهو مقيد به لتبعيته لوجوب ذي المقدمة.

وقد ذكر المحقق النائيني ان الشك في هذه الجهة يتصور من جهات، وهو في جميعها مجرى البراءة:

الاولى:الشك في وجوب تقيد الصلاة بالوضوء، وقد تقدم ان الاصل فيه هو البراءة من وجوبه.

الثانية: الشك في وجوب الوضوء قبل الوقت، لاحتمال كونه نفسياً أو انه يختص بما بعد الوقت، فتجري البراءة من وجوبه قبل الوقت.

الثالثة:الشك في ان الوضوء قبل الوقت هل يسقط وجوب الوضوء بعد الوقت اولا؟ ومرجع هذا الشك الى الشك في أن وجوب الوضوء بعد الوقت هل هو مطلق او مختص بمن لم يتوضاء قبله، ومقتضى البراءة عدم وجوبه بالنسبة إلى من توضاء قبل الوقت، فاصالة البراءة عن تقيد الصلاة بالوضوء وعن وجوبه قبل الوقت وعن وجوبه لمن توضاء قبل الوقت بلا معارض .

وقد ذكر ان نتيجة البراءة في الجهة الاولى والثالثة نتيجة النفسية، ونتيجتها في الجهة الثانية نتيجة الغيرية في تقيد الوجوب بما بعد الوقت، لانه

شرط لوجوب الصلاة ايضا[1].

وقد ذكر السيد الخوئي في مقام تحقيق هذه الصورة: انه يمكن ان تتصور على وجهين:

الاول:ان يكون هناك علم اجمالي بوجوب الوضوء المردد بين النفسي والغيري من دون علم بالتماثل مع الصلاة في الاطلاق والاشتراط، لكن يعلم انه ان كان وجوب الوضوء نفسيا فهو ثابت قبل الوقت فقط، وان كان غيرياً فهو ثابت بعد الوقت، فهنا علم اجمالي بوجوب الوضوء قبل الوقت او وجوبه بعده، وقد تقرر في محله ان العلم الاجمالي في التدريجيات منجز كغيره. وعليه فيمتنع اجراء البراءة من وجوب الوضوء النفسي قبل الوقت واجرائها من تقيد الصلاة بالوضوء بعد الوقت، لانه يستلزم عدم لزوم الاتيان بالوضوء بالمرّة . وهو مخالفة عملية قطعية للعلم الاجمالي.

وعليه فمقتضى العلم الاجمالي الاتيان بالوضوء قبل الوقت والاتيان بالصلاة متقيدة به. نعم لا يلزم الوضوء بعد الوقت اذا أتى به قبله لكفاية الوضوء قبله وان لم يكن واجباً.

الثاني:ان يعلم اجمالا بوجوب الوضوء المردّد بين النفسي والغيري بلا علم بالتماثل، لكنه يعلم انه ان كان غيريا فهو مقيد بالوقت وان كان نفسيا فهو غير مقيد به، بل مطلق بالنسبة الى ما قبل الوقت وبعده.

وما افاده المحقق النائيني في الجهات الثلاث لا يخلو من خدشة:

اما ما افاده من جريان البراءة في الشك في تقيد الصلاة بالوضوء. فجهة الخدشة فيه: ما مر من عدم انحلال العلم الاجمالي بوجوب الوضوء او التقيد، والبراءة في احدهما معارضة بالبراءة في الآخر.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧١ ـ الطبعة الاولى.

واما ما افاده من جريان البراءة في الشك في الوجوب النفسي للوضوء قبل الوقت فيخدش : بعدم امكان البراءة، لانها مستلزمة لتضييق دائرة الواجب وتقليل افراده التخييرية، وهذا ينافي الامتنان المفروض انه ملاك البراءة. ولذا يمنع من جريان البراءة في كل مورد يوجب جريانها للتضييق على المكلف والكلفة عليه لا السعة.

واما ما افاده من جريان البراءة من الوضوء بعد الوقت لو أتى به قبله على تقدير كونه غيريا. فهو في نفسه وان كان تاماً، الا ان الذي ينبغي ان يذكر في وجهه علمياً هو: ان المعلوم على تقدير الغيرية هو اصل تقيد الواجب بالوضوء، واما تقيده به على ان يؤتى به بعد دخول الوقت فهو غير معلوم، فتنفى الخصوصية المذكورة بالبراءة.

واما ما ذكره في وجه ذلك: من كون المعلوم لزوم الاتيان بالوضوء لمن لم يأت به قبل الوقت، اما من أتى به قبله فلا يعلم لزوم الإتيان به بعد الوقت، فينفى وجوبه عليه باصالة البراءة. فهو وجه ليس بعلمي[1].

والتحقيق: ان الوجه الاول الذي ذكره السيد الخوئي وان كان وجهاً علمياً لا خدشة فيه، إلا انه لا يرتبط بما هو نظر المحقق النائيني، فان نظره في كلامه إلى الوجه الثاني كما لا يخفى.

واما الاشكال على المحقق النائيني في ما أفاده من جريان البراءة في الجهات الثلاث للشك. فتحقيق الحال فيه:

اما لزوم الاحتياط في الشك في تقيد الصلاة بالوضوء، وان كان تاما في نفسه، إلا انه قد عرفت أن المحقق النائيني لابد له من الذهاب الى البراءة، لالتزامه بتعلق الأمر الضمني بالشرائط الموجب لانحلال العلم الاجمالي، لكون

---

(١) الفياض محمد اسحاق، محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٩٣ ـ الطبعة الاولى.

جريان البراءة في طرف التقيد بدون معارض ، كما تقدم بيانه وتوضيحه، وقد عرفت ان التحقيق عدم الانحلال ولزوم الاحتياط لتعلق الأمر الغيري بالشرائط وعدم قابليته للبراءة.

واما الاشكال عليه بعدم صحة نفي الوجوب قبل الوقت مع الشك فيه، لكون البراءة موجبة للتضييق، وهو ينافي الامتنان ففيه:

اولا:ان هذا المعنى وان كان اشكالاً على المحقق النائيني، لكنه مما لا يتجه الالتزام به من قبل المستشكل، لان دليل البراءة في نظره لا يختص بحديث الرفع ـ كما يرى الشيخ ذلك ـ، كي يقال باختصاص مجراها بما يكون في جريانها امتناناً على العباد، لانه لسان حديث الرفع. بل أنه ألتزم بان استصحاب عدم التكليف من أدلة البراءة ايضاً، وخالف في ذلك الشيخ (رحمه الله) حيث استشكل في تماميته دليلاً على البراءة. ومن الواضح ان دليل الاستصحاب لا يختص بمورد الامتنان، وعليه فحديث الرفع ان لم يشمل الشك في الصورة المزبورة فاستصحاب عدم التكليف يكفي في اجراء البراءة فيه بنظر المستشكل.

وثانياً:ان ما ذكره لا يصلح اشكالاً على المحقق النائيني ايضاً، وذلك لان نفي الوجوب قبل الوقت ان لم يمكن بادلة البراءة لمنافاتها الامتنان، فهو ممكن بالاستصحاب، اذ يمكن استصحاب عدم الوجوب إلى الوقت ولا مانع منه.

ولنا ان ندافع عن المحقق النائيني فنقول: ان نظره هو نفي التكليف قبل الوقت، ولم يثبت أنه التزم به لجريان اصل البراءة، وصدور التعبير بالبراءة لا صراحة فيه في كون الدليل هو أصل البراءة، بل يمكن ان يكون تعبيراً عن نتيجة الاستصحاب المحكم في المقام. فتأمل.

واما ما افاده من عدم علمية الوجه الذي ساقه المحقق النائيني لبيان عدم وجوب الوضوء بعد الوقت لمن أتى به بعده، وان الوجه العلمي ان يحرر بنحو آخر، وهو ما تقدم. فهو غير سديد لانه إنما يتم اذا التزم بلزوم الاتيان

بالتقيد لمكان العلم الاجمالي، فانه يقال ـ كما افاده المحقق الخوئي ـ ان أصل التقيد معلوم، اما التقيد بالوضوء بالخصوصية المعينة ـ أعني كونه بعد الوقت ـ فهو غير معلوم فتجري فيه البراءة. ولكن المحقق النائيني لم يلتزم بلزوم التقيد، بل عرفت انـه أجرى البراءة منه، فلا معنى أن يقال إن أصل التقيد معلوم والشك في خصوصية زائدة عليه، بل المتعين هو تحرير الوجه بالنحو الذي ذكره من ان المعلوم هو لزوم الوضوء على من لم يأت به قبل الوقت، اما من أتى به قبله فلزومه عليه بعده غير معلوم فتجري فيه البراءة.

هذا تمام الكلام في تأسيس الاصل وتحقيقه بمقامه.

وههنا تنبيهان ذكرهما صاحب الكفاية، وتابعه في التعرض اليهما الأعلام، وتبعا للاعلام ولما يترتب عليهما من أثر علمي وعملي نتعرض إليهما بالتفصيل.

التنبيه الاول: وموضوعه استحقاق العقاب والثواب على مخالفة الامر الغيري وموافقته.

وقد تعرض صاحب الكفاية فيه إلى جهات ثلاث:

الجهة الاولى: بيان عدم استحقاق العقاب والثواب على مخالفة الأمر الغيري وموافقته[1].

وقد ذُكر لتقريبه وجوه:

الاول: ما جاء في الكفاية من: بناء العرف والعقلاء على عدم العقاب والثواب على المقدمات، ولذا لا يرون من يترك واجباً ذا مقدمات متعددة انه مستحق لعقابات متعددةٍ بعدد المقدمات، كما لا يرون من يأتي بمثل هذا الواجب بمقدماته مستحقاً لثوابات متعددة، بل لايرونه مستحقاً لغير عقاب واحد او

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ثواب واحد على ترك الواجب او فعله[1].

الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني في تعليقته على الكفاية، وهو وجه برهاني لا عرفي كالاول، ومحصله: ان الـوجـوب المقدمي بما انه معلول لوجوب ذي المقدمة، لكون الغرض منه غرض تبعي لا استقلالي، كانت محركيته وباعثيته تبعية ايضاً بتبع باعثية ومحركية الأمر النفسي، فان الإنبعاث نحو امتثال الأمر النفسي لازم للانبعاث نحو إمتثال الأمر الغيري، كملازمة البعث الغيري للبعث النفسي، واذا كان الانبعاث عن الامر الغيري تابعاً للانبعاث عن الأمر النفسي كان أمراً ارتكازياً كنفس البعث الغيري قد لا يلتفت اليه بنحو التفصيل، وكما أنه غير مستقل في مقام البعث والانبعاث كذلك هو غير مستقل في مقام عدم الانبعاث، فان عدم الانبعاث عنه بتبع عدم الانبعاث عن الأمر النفسي، وعليه فلا يكون الانبعاث عنه موجباً للقرب، ولا عدمه موجباً للبعد، فلا يكون امتثاله موجباً للثواب ولا عدمه موجباً للعقاب[2].

الثـالث: وهو وجه برهاني آخر، فان ما ذكره المحقق الاصفهاني بهذا المقدار لا يخرج عن كونه وجهاً صورياً لا يخلو عن خدشة عند التأمل.

ومحصل ما نريد ان نقوله بياناً لهذا الوجه هو: ان الثواب انما ينشأ عن اتيان العمل مرتبطاً بالمولى بالاتيان به بداعي الامر ـ الذي هو معنى الإمتثال ـ، فترتب الثواب على موافقة الامر الغيري انما تتصور بالاتيان بالمقدمة بداعي الامر الغيري. ومن الواضح ان الأمر الغيري لا يصلح للداعوية والتحريك

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
هذا ما افاده سيدنا ـ دام ظله ـ في مجلس الدرس ، لكن ظاهر الكفاية ان الوجه برهاني لا عرفي، لتعبيره باستقلال العقل، وان لم يبين جهته. وعلى كل فهو وجه في نفسه وان لم يكن مراد صاحب الكفاية. هكذا تفضل سيدنا الاستاد ـ دام ظله ـ أخيراً بعد عرض الأمر عليه. (منه عفي عنه).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٩٧ ـ الطبعة الاولى.

اصلاً، فلا يمكن الاتيان بالعمل بداعي امتثال الأمر الغيري. أما انه لا يصلح للداعوية والتحريك، فلان المكلف عند الاتيان بالمقدمة اما ان يكون مصمماً وعازماً على الاتيان بذي المقدمة او يكون عازماً على عدم الاتيان به، فان كان عازماً على الاتيان به، فاتيانه المقدمة ـ مع إلتفاته إلى مقدميتها كما هو المفروض ـ قهري لتوقف ذي المقدمة عليها، سواء تعلق بها الأمر الغيري كي يدعى دعوته اليها او لا، فالاتيان بالمقدمة في هذا التقدير لا ينشأ عن تحريك الأمر الغيري، بل هو أمر قهري ضروري ومما لا محيص عنه. وان كان عازماً على عدم الاتيان بذي المقدمة، فلا يمكنه قصد الأمر الغيري بالاتيان بالمقدمة، إذ ملاك تعلق الامر الغيري بالمقدمة هو جهة مقدميتها والوصول بها إلى الواجب النفسي، لو لم نقل ـ اذ وقع الكلام في أن المقدميّة جهة تعليلية للوجوب الغيري او جهة تقييدية ـ: بان موضوع الأمر الغيري هو المقدمة بما هي مقدمة لا ذات المقدمة. ومن الواضح أنه مع قصد عدم الاتيان بذي المقدمة لا تكون جهة المقدمية وتوقف الواجب عليها ملحوظة عند الاتيان بالمقدمة، ومعه لا معنى لقصد امتثال الأمر الغيري بالعمل، اذ جهة تعلق الأمر الغيري غير ملحوظة أصلاً.

ويتضح هذا الأمر على القول بكون الأمر الغيري متعلقاً بالمقدمة الموصلة، فانه مع القصد إلى ترك الواجب النفسي لا يكون المأتي به واجباً بالوجوب الغيري، فلا معنى لقصد امتثاله فيه لانه ليس بمتعلق الوجوب.

وخلاصة الكلام: ان البرهان والعمل العرفي قائمان على عدم استحقاق العقاب والثواب على مخالفة الأمر الغيري وموافقته.

الجهة الثانية: انه بناء على عدم كون ترك الواجب الغيري موجباً لاستحقاق العقاب، فلو ترك مقدمة لواجب استقبالي بحيث لا يتمكن من الواجب في ظرفه عند تركها، كما لو ترك إحدى المقدمات المفوتة كالغسل قبل

الفجر للصوم، اذ بتركه لا يتمكن من الصوم في ظرفه[١].

فهل يستحق العقاب على ترك الواجب النفسي من حين ترك المقدمة او من زمان الواجب نفسه؟. وقد ذكر المحقق الاصفهاني وجهاً لكل من الاحتمالين:

اما وجه استحقاق العقاب من حين ترك المقدمة فهو: ان ملاك الثواب هو انقياد العبد للمولى وكونه بصدد امتثاله أمره، كما ان مناط العقاب هو طغيان العبد وخروجه عن وظيفة العبودية والرقّية، فانها هي الجهة التي يترتب عليها العقاب عند ترك الواجب او فعل المحرّم، لكشف ذلك عن عدم كون العبد في مقام الانقياد الى المولى وطغيانه على المولى. ومن الواضح ان هذا المعنى ينكشف ويحصل بترك المقدمة، إذ يتحقق الخروج عن مقام العبودية بتركها الملازم لترك ذيها في ظرفه، فملاك العقاب متحقق بترك المقدمة.

واما وجه عدم استحقاقه العقاب قبل مجيء زمان الواجب وانتهائه فهو: ان الانقياد للامر النفسي انما يكون في ظرفه، ولا يعقل تحققه قبل ظرفه، فعدم الانقياد الذي يكون عصياناً وموجباً للعقاب هو عدمه في ظرفه ايضاً، لانه هو نقيض الانقياد والاطاعة ـ للزوم اتحاد الزمان في المتناقضين ـ، وعليه فملاك العقاب لا يتحقق قبل ظرف الواجب[٢].

والانصاف ان ما ذكره المحقق الاصفهاني تبعيد للمسافة ونقل للبحث إلى جهة غير ما ينبغي تحريره.

فالذي ينبغي ان يقال هو: احالة الالتزام بأحد الوجهين على ما يلتزم به في مسألة التجري من استحقاق المتجري للعقاب وعدمه، فان البحث هناك يقع في أن ملاك الثواب والعقاب هل هو نفس مخالفة التكليف وموافقته. وبتعبير

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٩٨ ـ الطبعة الاولى.

آخر: ان العقاب يكون على نفس العمل الذي يكون مخالفاً للتكليف امراً او نهياً، او ان ملاك الثواب والعقاب هو ما يتصف به العبد من كونه في مقام الاطاعة والامتثال، او كونه في مقام المعصية والمخالفة وان لم يتحقق منه المخالفة فعلاً، نعم يشترط فيه اظهار هذه الصفة النفسية، فلا يتحقق العقاب على مجرد كون العبد في مقام المعصية ـ لو اطلع عليه المولى ـ مع عدم إظهار ذلك بمظهر.

فموضوع النزاع هو: ان العقاب والثواب يترتب على نفس المخالفة والموافقة للتكليف او يترتب على الانقياد والتجري، والاول كون العبد في مقام الاطاعة مع اظهار ذلك. والثاني كونه في مقام المعصية مع اظهاره إيضاً، لا مجرد الصفة النفسانية فانها لا تقتضي ثواباً ولا عقاباً.

فمع الالتزام بان العقاب يترتب على نفس التجري ولو لم تحصل المخالفة للتكليف، لان ملاك العقاب هو طغيان العبد على المولى الموجب لبعده عنه والحاصل بالتجري ـ كما عليه المحقق الخراساني[1] ـ، لابد من الالتزام بان العقاب يتحقق عند ترك المقدمة لتحقق التجري به، واظهار عدم المبالاة بأمر المولىٰ، ولاجل ذلك التزم صاحب الكفاية ههٰنا بترتب العقاب عند ترك المقدمة.

ومع عدم الالتزام بذلك، والالتزام بان موضوع العقاب نفس المخالفة فلا عقاب على التجري مالم يصادف الواقع ـ كما يظهر من الشيخ (رحمه الله)[2] ـ، كان الوجه الالتزام ـ فيما نحن فيه ـ بترتب العقاب في ظرف الواجب، اذ لا يتحقق ترك الواجب ومخالفته بمجرد ترك المقدمة، لتقيده بظرف خاص وهو بعدُ لم يأت.

وبالجملة: لابد من بناء الحق في المقام على ما يحقق في مسألة التجري من

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٥ ـ الطبعة الحجرية.

أحد الوجهين.

واما ما يظهر من المحقق الاصفهاني من نفي ترتب العقاب عند ترك المقدمة، ولو التزم بان موضوع الثواب والعقاب هو الانقياد وعدمه، فهو لا يخلو عن مسامحة.

الجهة الثالثة: في توجيه ما ورد في بعض النصوص من ترتب الثواب على بعض المقدمات، كما روي أن في كل خطوة في زيارة الحسين (عليه السلام) كذا من الثواب[1]، فانه بظاهره يتنافى مع نفي الثواب على المقدمة الذي قرّر في الجهة الاولى[2].

وقد ذكر لذلك وجوه:

منها: انه من باب التفضّل لا الاستحقاق.

ومنها: ان الثواب يكون على ذي المقدمة لكنه بزيادة المقدمات او بمشقتها يزيد الثواب عليه من باب ان افضل الاعمال أحمزها، فليس الثواب على نفس المقدمة، بل على ذي المقدمة، فانه يثاب عليه بثواب عظيم على قدر مقدماته المذكورة في النص . وبتعبير آخر: ان للواجب ـ ذي المقدمة ـ حصصاً يكون مقتضى الروايات المزبورة زيادة الثواب على هذه الحصة المعينة وعدمه في غيرها.

وتوهم: ان الوعد بالثواب على المقدمات يكشف عن استحباب هذه المقدمات في أنفسها كما يستظهر ذلك من روايات: «من بلغ»[3]، ويبنى على التسامح في ادلة السنن.

يندفع: بانه ـ لو تم في نفسه ـ إنما يلتزم به لو لم يكن هناك وجه آخر

(١) كامل الزيارات / ١٣٣ فيما ورد في زيارة ابي عبدالله الحسين (عليه السلام).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحاسن / ٢٥ والكافي ٢ / ٨٧.

يوجه به الوعد بالثواب بحيث يحافظ على كونها واجبات غيرية ويجمع بين كلتا الجهتين، اما مع امكان حمل النصوص على مالا ينافي المقدمية فلا تصل النوبة الى الحمل على الاستحباب النفسي فلاحظ.

هذا تمام الكلام في جهات هذا الأمر الثلاثة.

يبقى الكلام في أمر تعرض اليه الأعلام جميعاً، وهو البحث في عبادية الطهارات الثلاث وترتب الثواب عليها، فان فيها اشكالاً، وقد قرّره الشيخ (قدس سره) في كتاب الطهارة بلزوم الدور[1]. وتقريبه يتوقف على مقدمتين:

الاولى: ان رفع الحدث المانع من الصلاة، ـ وان شئت فقل: الطهارة ـ انما يتحقق بالوضوء اذا وقع الوضوء على وجه العبادية المتوقف على تعلق الأمر به كي يقصد الاتيان به بداعي ذلك الأمر فيكون عبادة. إذ من الواضح انه اذا جاء بافعال الوضوء من دون ان تتعنون بعنوان العبادية و بلا ان تكون على وجه العبادة لم يتحقق بها رفع الحدث ولا استباحة الصلاة.

الثانية: انه لا أمر بالوضوء لاجل الصلاة إلا الأمر الغيري الثابت له بملاك المقدمية.

واذا تمت هاتان المقدمتان يأتي الاشكال، وذلك لان الأمر الغيري انما يتعلق بالوضوء بما أنه مقدمة ـ باعتبار أنه رافع للحدث المانع، ورفع المانع من المقدمات ـ، ومقدميته متوقفة على الاتيان به على وجه العبادة ـ إذ عرفت ان رفع الحدث المانع يتوقف على إتيانه بنحو العبادة ـ، والاتيان به على وجه العبادة يتوقف على الأمر به، فعليه يكون الامر الغيري متوقف على مقدميته ومقدميته متوقفة على الأمر الغيري به فيلزم الدور. وعبّر عن هذا الاشكال بعبارة اخرى ومحصلها: ان ايجـاب الوضوء الغيري يتوقف على كون الوضوء مقدمة في نفسه،

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. الطهارة / ٨٧ ـ الطبعة الاولى.

وهذا يتنافى مع فرض كون مقدمية الوضوء تتوقف على الاتيان به بداعي امتثال الأمر، اذ لا أمر هنا غير الأمر الغيري.

ومن هنا لا بد من رفع اليد عن إحدى المقدمتين، فيلتـزم :

اما بوجود أمر آخر متعلق بالوضوء غير الأمر الغيري، يكون قصده مصححاً لعباديته ومحصلاً لمقدميته فيتعلق به بما هو كذلك الأمر الغيري، فلا دور، اذ الامـر الغـيري وان توقف على عبادية الوضوء، لكن عبادية الوضوء غير متقومة به، بل بالأمر الآخر المفروض .

واما بتحقق رفع الحدث من دون التعبد بالوضوء ووقوعه بنحو العبادية، بل يكون من لوازم الفعل كرفع الخبث، فيرد الأمر الغيري على الوضوء لانه مقدمة في نفسه.

ولكن الالتزام الاول خلاف فرض عدم وجود أمر غير الأمر الغيري.

والثـاني منـاف للاجمـاع المنعقد على توقف رفع الحدث بالوضوء على الاتيان به بنحو العبادة.

فالإشكال وارد، الا انه تُصدي لدفعه بوجهين:

الوجه الاول: ان الوضوء في نفسه معنون بعنوان واقعي راجح في ذاته، بذلـك العنـوان يكـون الـوضوء رافعاً للحدث، إلا أن العنوان من العناوين القصدية التي لا تتحقق إلا بالقصد اليها ـ نظير عنوان التعظيم ـ.

وعليه، فالوضوء مع قطع النظر عن الأمر الغيري مقدمة لتحقق رفع الحـدث به بدونـه بقصد ذلك العنوان الراجح في ذاته الموجب لوقوعه بنحو العبادة. فيتعلق به الأمر الغيري من دون اشكال، لان عبادية الوضوء لا تتوقف على الأمر الغيري ـ كي يلزم الدور ـ، بل هو عبادة مع قطع النظر عن الأمر الغيري. نعم هنـاك شيء، وهو انه لما كان العنوان القصدي الذي يتعنون به الـوضوء مجهولاً لدينا فلا طريق إلى قصده إلا بقصد امتثال الأمر الغيري

بالعمل، اذ الامر الغيري متعلق بالوضوء بلحاظ العنوان المتعنون به، فيكون العنـوان بذلك مقصوداً اجمالاً، ويكون قصد امتثال الأمر الغيري طريقاً إلى قصد العنوان القصدي.

وبالجملة: التقرب والعبادية الحاصلة بالوضوء ناشئة من رحجانه الذاتي بلحاظ العنوان المنـطبق عليه، وليست ناشئة من قصد الأمر الغيري.

ومن هنا يظهر ان استحقاق الثواب ليس من جهة قصد الأمر، كي يقال بان الأمر الغـيري مما لا يستحق على موافقته المثوبة، بل من جهة رجحانه الذاتي ولكونه في نفسه عبادة.

هذا توضيح ما افاده الشيخ من الاشكال، والوجه الاول من الجواب .

ومنه تعرف ما في الكفاية من المسامحات وذلك بامور ثلاثة:

الاول: ذكـره هذا الـوجه جواباً عما قرّره من الاشكال في الطهارات الثلاث، ببيان انه قد أجيب به عنه، وما قرّره من الاشكال يختلف عما ـ قرّره الشيخ من اشكال الدور ـ كما ستعرفه ان شاء الله تعالىٰ ـ، فالجواب المذكور لم يذكر جواباً عن اشكال صاحب الكفاية، بل ذكر جواباً عن اشكال الدور الذي ذكره الشيخ.

الثاني: ذكر الجواب بنحو ناقص ، فانه لم يذكر فيه كون العنوان الذي يتعنون به الوضوء من العناوين الراجحة في ذاتها الذي صرح به الشيخ، بل غاية ما جاء في الكفاية انه من العناوين القصدية، فتقصد اجمالاً بقصد امتثال الأمر الغيري. وهذا التصرف تصرف مخل بالمقصود كما سيتضح.

الثالث: الايراد عليه بانه لا يفي بردّ اشكال ترتب المثوبة على الوضوء. ووضوح هذه المسامحة مما لا يخفى على من لاحظ جواب الشيخ، فانه كيف لا يفي برد الاشكـال المزبور؟ مع فرض أنه راجح في ذاته، فتكون المثوبة على رحجانه ذاتا لا على امتثال الأمر الغيري، وقد أشار الشيخ (رحمه الله) الى هذا

الاشكال واندفاعه، فلم يعلم وجه ذكره، ولعله لاجل عدم فرض العنوان راجحاً في ذاته في تقرير الجواب الذي ذكره.

وخلاصة القول: ان ما جاء في الكفاية من المسامحات الغريبة التي كون صدورها من مثل صاحب الكفاية مورد العجب، وغاية ما لدينا من الاعتذار عنه أنـه لم يكن يحضـره حين تحرير هذا المطلب كتاب طهارة الشيخ ليطلع على خصوصيات ما جاء فيها اشكالاً وجواباً، بل كان مطلب كتاب الطهارة في ذهنه فكان ذلك منشاءاً لفوات بعض خصوصياته عليه.

وبعد ذلك نعود الى أصل المبحث، فنذكر ما ذكر من الاشكالات على عبادية الطهارات الثلاث وما قيل في الجواب عنها.

والذي يحضرنا من الاشكالات خمسة:

الاول: ما جاء في الكفاية من ان موافقة الأمر الغيري قد فرض انها لا تستلزم القرب، والمفروض حصول التقرب بالاتيان بالطهارات الثلاث لاجل الصلاة.

الثـاني: ما جاء في الكفاية ـ أيضاً ـ من أن موافقة الأمر الغيري لا تستوجب ثوابا كما فرض ، مع ترتب الثواب على الاتيان بالطهارات الثلاث لاجل الصلاة بلا إشكال.

الثالث: ما جاء في الكفاية ـ ايضاً ـ من ان الأمر الغيري أمر توصلي يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه، مع أنه في الطهارات الثلاث ليس كذلك، اذ لابد من الاتيان بها بنحو العبادة وقصد امتثال الأمر الغيري[1].

الرابع: ما ذكره الشيخ من اشكال الدور، وان الامر الغيري يتوقف على عبادية الوضوء واخويه، فاذا كانت عبادية الوضوء تتوقف على الأمر الغيري

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لزم الدور. وقد مرّ توضيحه.

الخامس : ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) من ان الأمر الغيري يتعلق بها هو عبادة، والعبادية تحتاج الى الأمر، فاما ان تكون عبادية الوضوء ناشئة من تعلق الامر الغيري به، او من تعلق أمر نفسي آخر به إستحبابي.

فعلى الاول يلزم الدور.

والثاني ممتنع من وجوه:

الاول: انه لو تم، فهو إنها يتم بالنسبة إلى الوضوء والغسل مما قام الدليل على استحبابهما في أنفسهما، واما التيمّم فلا دليل على استحبابه في نفسه.

الثاني: ان الأمر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب، لامتناع اجتماع المثلين.

الثالث: انه لو كانت العبادية ناشئة من تعلق الأمر النفسي بها لما صح الاتيان بها بقصد أمرها الغيري من دون إلتفات إلى أمرها النفسي الاستحبابي، مع انه لا اشكال في صحتها لو أتي بها بدأعي الأمر الغيري المترشح عن الامر بذي المقدمة بلا التفات إلى الأمر النفسي المتعلق بها، ويشهد لما ذكر عدم صحة الاتيان بصلاة الظهر بداعي الأمر الغيري المتعلق بها المترشح من الأمر النفسي المتعلق بصلاة العصر، من دون قصد الامر النفسي المتعلق بها بذاتها. وهكذا الاتيان بالصوم الذي هو مقدمة للاعتكاف بداعي أمره الغيري المترشح عن الأمر بالاعتكاف بلا قصد الأمر النفسي المتعلق به بخصوصه. وهذا يكشف عن أن الطهارات الثلاث ليست كالصوم للاعتكاف وصلاة الظهر من كونها متعلقة للامر النفسي مع كونها مقدمة، والا لجرى فيها ما جرى فيها من لزوم قصد الأمر النفسي في صحة العمل[1].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧٤ ـ الطبعة الاولى.

هذا مجموع ما ذكر من الاشكـالات، واما ما ذكر من وجوه الجواب فهو:

الوجه الاول: ما افاده صاحب الكفاية (رحمه الله) من ان هذه الطهارات الثلاث مستحبة في أنفسها. وهي بما هي عبادة مقدمة للصلاة، فالأمر الغيري متعلق بما هو عبادة في نفسه[1].

وبهذا الوجه تندفع الوجوه الاربعة الاولى للاشكال.

اما الاول: فلان التقرب لم يحصل من جهة موافقة الأمر الغيري، كي يقال ان موافقته لا تستلزم القرب، بل من جهة ان الفعل في نفسه عبادة ومأمور به نفسياً، فالتقرب يحصل بلحاظ موافقته للأمر الاستحبابي.

واما الثاني: فلان استحقاق الثواب ليس لأجل موافقة الأمر الغيري، بل من جهة موافقة الأمر الاستحبابي، ولكون الفعل راجح في ذاته.

واما الثالث: فلان الأمر الغيري هٰهنا لا يختلف عنه في سائر المقدمات في كونه توصلياً، إلا ان متعلقه هٰهنا ما هو عبادة في نفسه، فلا يتحقق الاتيان بمتعلقه إلا بالاتيان به بنحو العبادية، إذ قد عرفت ان المقدمة ما هو عبادة، فالعبادية ليست من جهة كون الأمر الغيري عبادياً كي يتجه سوأل الفرق بينه هنا وبين غيره في سائر المقدمات، بل من جهة ان الواجب النفسي يتوقف على ما هو عبادة، فمتعلق الأمر الغيري ما هو عبادة في نفسه.

واما الرابع: فلان العبادية اذا كانت ناشئة من جهة الأمر النفسي المتعلق بها يرتفع الدور، اذ الأمر الغيري وان توقف على العبادية لقوام المقدمية بها، إلا ان العبادية لا تتوقف على الأمر الغيري فلا دور.

واما ما ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) من وجوه الاشكال على هذا الوجه فهي مندفعة:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اما الوجه الاول: فلانه وان لم يقم دليل خارجي على استحباب التيمم في نفسه، الا ان الاجماع القائم على لزوم التعبد به مع عدم تعلق غير الأمر الغيري به، اذا كان بنحو يصح الاعتماد عليه ودليلاً على ما قام عليه كان بنفسه كاشفاً عن استحبابه في نفسه، اذ ذلك يلازم لزوم الاتيان به عبادة، لان لا طريق إلى ذلك غير هذا الوجه. واذا لم يكن بنحو يصح الاستناد إليه لم يكن وجه للالتـزام بلزوم الاتيان بالتيمم بنحـو العبـادية، اذ لا وجـه له غير الاجمـاع والمفروض انه غير صالح للنهوض على اثبات ما قام عليه.

واما الوجه الثاني: فلان الاستحباب وان كان يندك بالوجوب الغيري، الا ان المرتفع هو الأمر والارادة بحدّها، لا ستلزام بقائه اجتماع المثلين، اما واقع الإرادة الاستحبـابية وذاتهـا فهي لا ترتفـع بالـوجوب الغيري، بل تتداخل الارادتان وتنشاء منها ارادة واحدة موكدة كتداخل النورين، وذلك يكفي في امكان الاتيان به بنحو العبادة وفي تحقق التقرب كما سيتضّح.

واما الوجه الثالث: فلوجود الفرق بين الطهارات ومثل الصلاة الظهر والصوم للاعتكاف بحيث يصح قصد الأمر الغيري في الطهارات ولا يصح في مثل صلاة الظهر، فلنا دعويان:

احداهما: صحة قصد الأمر الغيري في الطهارات وتحقق التقرب بذلك.

وثانيتهما: عدم صحة قصد الأمر الغيري في مثل صلاة الظهر مما يكون واجباً نفسياً.

وتقريب الاولى: ان الطهارات وان كانت مستحبة في ذاتها، الا أنها اذا كانت مقدمة لا تكون مورداً إلا للأمر الغيري، سواء قلنا بان الأمر الغيري عبارة عن الارادة الشديدة التبعية او أنه عبارة عن حكم مجعول، كما يقال في مثل: «أدخل السوق واشتر اللحم».

اما اذا قلنا بانه عبارة عن نفس الارادة، فتعلقها بالطهارات بحدّها مع تعلق الارادة الاستحبابية بها يستلزم اجتماع المثلين وهو محال، بل الواقع هو اندكاك الارادة الاستحبابية بالارادة الوجوبية وخروج كل منهما عن حدّه الخاص ، وتنشأ منهما ارادة واحدة مؤكدة، نظير اندكاك النور الضعيف بالنور القوي وانصهار احدهما بالآخر، فينشأ منهما نور واحد أقوى، ولكن لا يكون لكل منهما وجود منحاز عن الآخر أصلاً، بل ليس هناك إلا وجود واحد للنور وهو النور الأقوى. فالحال في الارادة كذلك فانه تنشاء من الارادتين المندكتين ارادة واحدة مؤكدة يعبّر عنها بالوجوب الغيري، إذ هو يغلب الاستحباب، والمفروض ان الإرادة الزامية. كما انه لا تكون ارادة نفسية كما لا يخفى، فلا محيص عن ان تكون هذه الارادة المؤكدة ارادة غيرية، إلا انها ليست كسائر الارادات الغيرية لانها مشوبة بجهة راجحة نفسية، ولاجل ذلك صح قصد الأمر الغيري دون الاستحبابي، لعدم بقاء الامر الأستحبابي، بل لا يتصور سوى قصد الأمر الغيري، إذ لا أمر غيره. ويحصل بقصده التقرب، اذ هو يشتمل على جهة رحجان في ذاته، فهو ليس على حد سائر الأوامر الغيرية كي يقال ان حصول التقرب به ينافي فرض عدم مقربية الأمر الغيري، بل هو أمر غيري، لكنه يختلف عن سائر الأوامر الغيرية، لعدم تمحضه في الغيرية، بل هو مشوب بجهة راحجة ذاتية، فان الجهة الإستحبابية مؤثرة في تحقق التقرب وان لم يكن لها وجود بحدّها. نظير النور الضعيف فانه مؤثر في ذاته، لكنه لا تميز له ولا انحياز.

وبالجملة: لا منافاة بين الالتزام بحصول التقرب بقصد الأمر الغيري هٰهنا، وبين ما تقدم من عدم مقربية الأمر الغيري، إذ الأمر الغيري هٰهنا يختلف عن سائر الأوامر الغيرية لا شتماله على جهة رحجان في ذاته.

واما اذا كان الامر الغيري حكماً مجعولاً، فالأمر فيه بالنسبة إلى

الاندكاك كذلك، اذ بعد فرض حصول الاندكاك في منشاء الجعل وعدم وجود ارادتين، بل ليس هناك إلا ارادة واحدة لا يعقل فرض تحقق حكمين مجعولين لخلّوهما عن منشاء الجعل، فليس لدينا أيضاً سوى حكم واحد مجعول هو الحكم الغيري المشوب بجهة رحجان نفسية.

وتقريب الدعوى الثانية: ان صلاة الظهر ونحوها مما كان واجباً في نفسه لم يثبت تعلق الأمر الغيري بها، اذ هناك من يرى عدم صحة تعلقه لوجود المانع وهو الامر النفسي، فيرتفع موضوع الايراد على هذا ولو سلم تعلق الامر الغيري بها، فهو مندك بالأمر النفسي. ومن الواضح ان المغلّب هو جانب الارادة النفسية، والأمر النفسي لاقوائيته، فيمتنع قصد الأمر الغيري حينئذ لعدم وجوده، فلابد من قصد الأمر النفسي المتعلق بها.

واما الصوم للاعتكاف، فموضوع البحث منه ما اذا كان الاعتكاف واجباً ولم يكن الصوم واجباً، فيكون حاله حال الطهارات المشتملة على جهة استحباب نفسي ووجوب غيري.

ولا يخفى ان الالتزام بصحة قصد الأمر الغيري فيه وصحته بذلك لا محذور فيه، ولم يثبت قيام الاجماع بنحو يكون حجة على خلافه، اذ لا تصريح للكل بذلك، فدعوى الاجماع ترجع إلى نسبة الحكم اليهم اجتهاداً.

وبذلك تعرف اندفاع ما افاده المحقق النائيني بحذافيره.

وقد تصدى صاحب الكفاية للجواب عن اشكال الاكتفاء بقصد الأمر الغيري وصحة الفعل بالاتيان به بهذا القصد، بما توضيحه: ان الأمر الغيري حيث انه متعلق بالفعل العبادي، فهو انما يدعو اليه، لان الأمر يدعو إلى ما تعلق به فيقصد التقرب بالفعل بتوسط قصد الأمر الغيري، فمعنى الاتيان بالعمل بداعي أمره الغيري هو الاتيان به بالنحو العبادي، لانه هو الذي يدعو

اليه الأمر الغيري[١].

وقد استشكل المحقق الاصفهاني في هذا الجواب: بان الأمر النفسي الاستحبابي او الجهة الراجحة النفسية، اما ان يكون ملتفتاً إليها عند العمل، او مغفولاً عنها بالمرّة، فان كانت ملتفتاً إليها كانت هي الداعية إلى العمل، لا الأمر الغيري، إذ لا حاجة حينئذٍ الى توسيط دعوة الأمر الغيري. وان كانت مغفولاً عنها لم يتحقق القصد إليها ولو اجمالا، فلا تتحقق العبادية، لكون المفروض قوامها بقصد الأمر النفسي[٢].

وهذا الاشكال بظاهره سديد، إلا أنه قد يخدش فيه عند التأمل.

فالاولى ان يقال:ـ اشكالاً على صاحب الكفاية ـ: ان المقصود..

اما ان يكون قصد الأمر الغيري بنحو داعي الداعي، بلحاظ أنه يدعو الى الاتيان بالفعل بداعي الاستحباب النفسي لانه متعلقه، فيكون الأمر الغيري داعياً إلى داعوية الأمر النفسي، فيؤتى بالفعل بداعي الأمر النفسي، والمجموع بداعي الأمر الغيري. فاذا كان المقصود هذا المعنى، فهذا مما لا يستشكل فيه أحد، لفرض قصد الأمر النفسي، وكون الأمر الغيري بنحو داعي الداعي أمر لا محذور فيه، بل له نظائر واشباه في كثير من الفروع.

وبالجملة: هذا النحو خارج عن المفروض ، اذ المفروض كون المقصود خصوص الأمر الغيري.

واما ان يكون مقصوده قصد الأمر الغيري فقط بمعنى انه يؤتى بالعمل كالوضوء بداعي الأمر الغيري لا غير، فهذا يتوقف على تعلق الأمر الغيري بذات الوضوء. وهو يتصور على نحوين:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٠١ ـ الطبعة الاولى.

احدهما: ان يتعلق به أمر غيري استقلالي، باعتبار ان المقدمة اذا كانت هي العمـل بقصـد القربة، فكل من العمل وقصد القربة جزء المقدمة، وجزء المقدمة يكون مقدمة أيضاً، فيكون العمل بنفسه مقدمة ويتعلق به الأمر الغيري بذاته.

ثانيهما: ان يتعلق به أمر غيري ضمني، باعتبار تعلق أمر استقلالي واحد بالمركب من الوضوء وقصد القربة، وهو ينحل إلى أمرين ضمنيين غيريين يتعلق أحدهما بذات الوضوء.

وعلى أي حال فالوضوء متعلق لأمر غيري يقصد امتثاله عند الإتيان به.

وهذا المعنى لو تمَّ، فهو لا يستلزم تحقق العبادية بالقصد الاجمالي، بلحاظ أن الامـر الغـيري يدعو الى ما تعلق به، فان المفروض انه إنما تعلق بذات الوضوء، فهو أنما يدعو إلى ذات الوضوء لا إلى الوضوء بقصد القربة، فمن أين تتحقق عبادية الوضوء؟

فالمتعين في جواب اشكال الاكتفاء بقصد الأمر الغيري ما ذكرناه.

ونتيجة ماتقدم هو: ان الوجه الذي ذكره صاحب الكفاية في رفع اشكال عبادية الطهارات وجه خالٍ عن المحذور، فهو ممكن ثبوتاً.

إلا انه انما يتعين الالتزام به إثباتاً لو لم يتم وجه آخر من الوجوه المذكورة في دفـع الاشكال، اذ ينحصر حلّ العويصة به، ويكون هو طريق الجمع بين الاجماع على عبادية الطهارات ومايرد على العبادية من إيراد.

واما لو فرض تمامية بعض الوجوه الآتية ، فلا يتعين الالتزام بهذا الوجه، اذ لامعين له في مقام الاثبات دون غيره.

ثم انه لابد من التعرض ـ بعد إنهاء هذا المبحث ـ إلى بيان صحة قصد الأمـر الاستحبابي في مورد تعلق الأمر الغيري بالوضوء ونحوه، كما لو دخل الوقت او عدمها، فان الظاهر من تعبير صاحب الكفاية بـ: «الاكتفاء بقصد

امرها الغيري » هو عدم تعين قصده وجواز قصده الاستحباب كما لايخفى ، مع انه قد يدعي عدم صحة قصد غير الأمر الغيري في مورده.

وهذا بحث تعرض إليه الأعلام (قدس سرهم) ، وان كان بحثاً فقهيا وليس من مباحث الاصول . فانتظر.

الوجه الثاني: ماذكره الشيخ (رحمه الله) وقد تقدم بيانه وبعض الكلام حول عبارة الكفاية بالنسبة اليه ، ومحصله: الالتزام بان الوضوء معنون بعنوان قصدي راجح في ذاته، يكون قصد الامر الغيري طريقاً إلى قصد ذلك العنوان اجمالاً، لان الامر الغيري يدعو الى ماتعلق به.

ومن الواضح انه تندفع به جميع الاشكالات، فان المقربية والثواب انما يكونان بلحاظ كون العمل بنفسه راجحاً لتعنونه بالعنوان الراجح، لامن جهة اقتضاء امتثال الأمر الغيري لذلك، كما ان الأمر الغيري ليس تعبدياً، بل هو توصلي، وقصده انما هو لاجل طريقيته الى قصد العنوان الراجح.

كما ان محذور الدور يرتفع به ـ كما تقدم بيانه ـ إذ العبادية لم تنشاء من الأمر الغيري فتوقف الأمر الغيري على عباديته لاتستلزم الدّور.

واما الاشكالات المذكورة في كلام المحقق النائيني، فقد عرفت اندفاعها، اذ هذا الوجه كالوجه الذي ذكره صاحب الكفاية في النتيجة لكنه يؤاخذ:

اولا: بانه لاملزم للالتزام بان الوضوء متعنون بعنوان قصدي راجح في ذاته، إذ ينحل الاشكال بالالتزام برجحان الوضوء بنفسه واستحبابه بذاته ـ كما ذكره صاحب الكفاية ـ بلا حاجة إلى فرض عنوان مجهول قصدي، فان ذلك تبعيد للمسافة.

وثانيا: بما جاء في الكفاية من الايراد على توجيه قصد الأمر الغيري، بأنه لاجل تحقق قصد العنوان اجمالاً للجهل به.

وتوضيحه: ان قصد العنوان المجهول بتوسط الأمر الغيري لا ينحصر

بأخـذ الامر الغيري داعياً الى العمل، بل يتحقق مع أخذه بنحو التوصيف، وكون الداعي شيئاً آخر، فيقصد المكلف الاتيان بالوضوء المأمور به لا الوضوء بداعي الأمر. فان الوصف اشارة ايضاً إلى ذلك العنوان[1].

وبمثل هذا الايراد أورد الشيخ (رحمه الله) نفسه على من التزم بلزوم قصد الوجه في العبادات بتقريب: ان الأمر انما تعلق بهذه الافعال بلحاظ انطباق عناوين واقعية راجحة عليها، ولا يمكن قصد تلك العناوين تفضيلاً للجهل بها، فلا طريق إلّا الاتيان بالفعل بداعي الوجوب، لانه متعلق بالفعل المعنون بذلك العنوان، فيكون العنوان مقصوداً اجمالاً، فقد أورد الشيخ على هذا التقريب، انه لا يستلزم تعـين قصد الوجه، بحيث يكون الوجوب داعياً، اذ قصد العنوان الـواقعي الـراجـح يتحقق بالاتيان بالفعل المتصف بالوجوب، بحيث يؤخذ الوجوب بنحو التوصيف لا الداعي. فتدبر.

الـوجـه الثالث: ما نسب صاحب الكفاية إلى الشيخ أيضاً، وهو: ان الغـرض من ذي المقدمة كما لا يتحقق إلا بالاتيان به بنحو عبادي، فكذلك يتوقف تحقق الغرض من الغاية ـ ذي المقدمة ـ على تحقق المقدمة، والاتيان بها بنحو عبادي. فعبادية الطهارات لاجل توقف حصول الغرض من غاياتها عليها[2].

ومن الـواضـح: ان هذا لا يصلح حلاً لأي اشكـال من الاشكالات السابقة كيف؟ وهو بيان لموضوع الاشكال، فان نتيجته ليست إلا اثبات ان الطهارات لا بد من الاتيان بها بنحو عبادي، وهذه الجهة قد أخذت مفروغاً عنها، والمفروض ان الاشكالات مترتبة على الاعتراف بهذه الجهة، فكيف تصلح

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

حلاً للاشكـالات ودفعـاً لها؟ فان موضـوع البحث هو معـرفة منشاء عبادية الطهارات الثلاث والسّر فيه، بحيث تندفع به الايرادات، لا معرفة ان الطهارات عبادية او غير عبادية.

ومن العجيب نسبتـه هذا الوجه الى الشيخ (رحمه الله) مع ان الوجه المذكور في كلام الشيخ لا يرتبط به بالمرّة.

فان الشيخ في مقام دفع اشكال الدور المتقدم ذكره ذكر وجهين: أحدهما ما تقدم وتقدم الكلام حوله. وثانيهما هو: ان المقدمية اذا كانت متقومة بكون الفعل عبادياً، فلا محيص عن ان يلتجئ المولى إلى الأمر بذات العمل ـ بدون أخذ قصد الأمر فيه، بناء على امتناع أخذه في متعلق الامر كما تقدم البحث فيه ـ، ثم اعلام المكلف بلزوم الاتيان بالفعل بداعي أمره، وان الغرض منه لا يتحقق بدون ذلك، وبذلك لا يحتاج الى أمر آخر لتحقق غرض المولى بذلك، فيكون الأمر مقوماً للمقدمية ومغنٍ عن أمر آخر، وبذلك يرتفع الدور، اذ عبادية الفعل وان نشأت من تعلق الأمر به، لكن الأمر تعلق بذات العمل، فهو لا يتوقف على الفعل العبادي كي يتحقق الدور[1].

ومن الـواضح ان ما جاء في الكفاية لا ربط له بما ذكرناه عن كتاب الطهارة، فان ما جاء في كتاب الطهارة حلّ للاشكال، ومن العجيب ان المشكيني ادعى ان الوجه المذكور في الكفاية هو مختار التقريرات[2]، فانه كما عرفت لا يحلّ اشكـال الـدور أصـلاً، بل هو يمهّد موضوع الاشكال، وقد عرفت ان الاشكال الذي ذكره الشيخ هو اشكال الدّور فقط، فكيف يجعل هذا الوجه جواباً له وردّاً عليه؟ وبذلك نستطيع الجزم بعدم كونه مراد التقريرات وان لم

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. الطهارة / ٨٨ ـ الطبعه الاولى.

(٢) كما في حاشية كفاية الاصول ١ / ١٧٩ـ طبعة المحشاة بحاشية المشكيني .

تحضرنا التقريرات فعلاً[١].

وأعجب منه ما ذكره المحقق الاصفهاني من: ان الوجه الذي في الكفاية هو نفس الوجه المذكور في كتاب الطهارة بأدنى تغيير[٢]، فانك قد عرفت البون الشاسع بينهما وعدم ارتباط احدهما بالآخر.

ومجمل الكلام: ان الانسان يقف موقف الحيرة والاستغراب تجاه هذه الاشتباهات المتكررة. فلاحظ.

الوجه الرابع ـ وهو ما نقله صاحب الكفاية ـ: انه يلتزم بوجود أمرين: أحدهما يتعلق بذات العمل. وثانيهما يتعلق بالعمل بقصد الأمر الأول، فيتمكن المولى بهذه الطريقة من تحقيق عبادية الطهارات، اذ بدون ذلك لا يتمكن منه، لعدم كون الطهارات بنفسها عبادة، وعدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الاول.

وأورد عليه في الكفاية بوجهين:

الاول: ان ذات العمل ليست بمقدمة، اذ المفروض كون المقدمة هو العمل العبادي لا مجرد الحركات الخاصة. وعليه فيمتنع ان يتعلق بها أمر غيري مترشح من الأمر النفسي، إذ ملاك تعلق الأمر الغيري بالعمل كونه مقدمة للواجب النفسي، فلا يتعلق بما ليس بمقدمة.

الثاني: انه قد مرّ امتناع تصحيح أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر شرعاً بالالتزام بأمرين، وانه لا محيص عن كونه مما يحكم به العقل لا الشرع. فتصحيح عبادية الطهارات بأمرين لا يخلو عن المحذور[٣].

---

(١) ذكر سيدنا الاستاذ ـ دام ظله ـ في اليوم الثاني: بانه راجع التقريرات، فوجدها غير موافقة لما ذكره صاحب الكفاية كما جزم به اولاً. (منه عفي عنه).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٠٣ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

والتحقيق ان الوجه الاول لا يخلو عن بحث، وهو: ان الأمر الاول الذي يتعلق بالطهارات الثلاث اما ان يكون غيرياً، او نفسياً تهيئياً، او نفسياً استقلالياً.

اما اذا كان غيرياً ـ كما هو مفروض ايراد صاحب الكفاية بحسب ما فهمه من كلام المستدل ـ فيصح تعلقه بذات العمل على بعض الوجوه.

بيان ذلك: ان العمل مع قصد القربة اما ان يلتزم بانهما مأخوذان بنحو التركيب، فيكون كل منهما جزء المقدمة، او يلتزم بان الأمر متعلق بالعمل القربي بنحو التوصيف والتقييد.

فعلى الاول: لا امتناع في تعلق الأمر الغيري بذات العمل، لانه يكون بنفسه مقدمة، فان جزء المقدمة مقدمة، كما لا يخفى.

وعلى الثاني: فاما ان يبنى على انحلال الواجب والمأمور به إلى جزئين، ذات العمل والتقيد، بحيث يختص كل منهما بأمر ضمني.

وعلى هذا الاساس يبنى على جريان البراءة في الأقل والاكثر عند الشك في شرطية شيء، كما تقدمت الاشاره اليه في اول مبحث التعبدي والتوصلي.

او يبنى على عدم انحلال المأمور به، وان الواجب في الحقيقة امر بسيط، وهو الحصة الخاصة.

وعلى هذا الاساس يبنى على عدم جريان البراءة مع الشك في شرطية شيء في باب الأقل والأكثر.

فان بني على انحلال المأمور به المقيد إلى جزئين، يكون كل منهما قابلا لتعلق الا مر به، فلا مانع حنيئذ من تعلق الأمر الغيري بذات العمل لانه جزء المأمور به.

نعم اذا لم يبن على الانحلال لم يتجه تعلق الأمر بذات العمل، لانه ليس

بمأمور به ولا يمكن ان يكون ماموراً به لعدم توفر الملاك فيه. فاشكال صاحب الكفاية انما يتوجه على البناء الأخير، والا فهو على البنائين الأولين غير متجه.

وتحقيق أحد هذه المباني ليس محله ههٰنا، بل له مجال آخر يأتي التعرض اليه.

فالمتعين من ايرادي الكفاية هو الثاني، فقد مر بيان مراد الكفاية من الاشكال على تصحيح أخذ قصد الامر في متعلق الامر بالالتزام بأمرين، وانه مما لا محيص عن الالتزام به فيتوجه على هذا الوجه ويضاف اليه ايرادين آخرين:

احدهما: ما تقدم من ان الأمر الغيري غير قابل للدعوة والتحريك نحو العمل المأمور به، فلا وجه لان يدعو الأمر الثاني الى دعوة الامر الاول.

وثانيهما: ان قصد امتثال الأمر الغيري الاول بتوسط الأمر الثاني لا يستوجب المقربيّة وترتب الثواب عليه كما تقدم، وتعدد الأمر لا يصحح ترتب الثواب وحصول القرب كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى نقول: ان المقصود من الأمر الثاني انما هو الاتيان بالعمل بقصد الأمر الاول ليكون عبادياً، وهو غير متحقق، إذ الأمر الاول لما كان غيرياً لا يكون قصده محققاً للعبادية، إذ لا يوجب القرب، فلا يتوصل الى العبادية بتعدد الأمر.

هذا اذا كان الامر المتعلق بذات العمل غيرياً.

واما اذا كان نفسيا تهيئياً، بمعنى انه أمر مستقل غير تابع لثبوت الأمر بالغاية، ولكن الغرض منه التوصل إلى تحقق الغاية، فهو وسط بين الأمر الغيري والنفسي المحض . وقد التزم بتعلقه بالمقدمات المفوتة عند عدم تمامية الوجوه المذكورة في تصحيح وجوبها قبل زمان وجوب ذيها.

فيرد عليه: انه يمتنع تعلق الأمر النفسي التهيئي في هذا الفرض ونحوه

مما كان وجوب ذي المقدمة فعلياً، وذلك لما ذكرناه في الأمر الغيري من عدم قابليته للدعوة والتحريك. ببيان: ان المكلف اما ان يكون في مقام امتثال الأمر النفسي بذي المقدمة او لا يكون، فان كان في مقام امتثال الامر النفسي، كان إتيانه بالمقدمة مما لابد منه، سواء قصد امتثال الامر التهيئي او لم يقصد. وان لم يكن في مقـام امتثال الامر النفسي لم يتحقق منه قصد الامر التهيئي، اذ قد عرفت انه بملاك التوصل إلى الواجب الآخر، فاذا لم يقصد امتثال الواجب الآخر لم يتحقق التوصل قهراً، فلا يلحظ ملاك الامر التهيئي عند اتيان العمل، فيمتنع قصد امتثاله.

نعم الأمـر التهيئي المتعلق بالعمل قبل زمان الواجب الآخر المقصود التوصل به إليه، كالمتعلق بالمقدمات المفوتة، له قابلية الدعوة، اذ لولاه لما أتي بالمقدمة المستلزم لترك الواجب، فيمكن ان يكون الداعي للاتيان بالمقدمة ليس الا تعلق الأمر به، ولولاه لما أتى به وكان معذوراً في ترك الواجب في ظرفه، لعدم القدرة عليه، وعدم الملزم لايجادها او المحافظة عليها قبل ظرفه.

واما اذا كان الأمـر نفسياً محضاً وذاتياً بلا ارتباط له بأمر آخر. فلا اشكـال فيه، إلا أنه خارج عما هو محل الكلام، فان الغرض من هذا الوجه تصحيح عبادية الطهارات من طريق غير الأمر النفسي، والا رجع هذا الوجه الى الوجه الاول الذي التزم فيه باستحباب الطهارات بذاتها. فالتفت.

الوجه الخامس : ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) من ان الشرائط كالاجـزاء متعلقـة للأمر الضمني النفسي، فالاتيان بها بداعي أمرها النفسي الضمني كما يؤتى بالاجـزاء كالركوع. وعليه فعبادية الطهارات باعتبار تعلق الأمر النفسي، وبذلك تندفع الايرادات، إذ المقربية والثواب ناشئان من امتثال الأمـر النفسي الضمني، ولا أمـر غيري في المقـام كي يستشكل في عباديته، واشكال الدور يندفع بما يدفع به نفس الاشكال على تعلق الأمر بنفس العمل

وذي المقدمة المفروض كونه عباديا، والمحاذير الأُخرى التي ذكرها (قدس سره) واضحة الاندفاع[1].

وهذا الوجه ـ مع غض النظر عن صحة ما التزم به من كون الشرائط كالاجزاء متعلقة للأمر الضمني، وعدم صحته، فانه محل كلام، فقد أدعي امتناعه ـ غير سديد، فانه لو سلم كون الأمر الضمني يتعلق بالشرائط، فالشرط في ما نحن فيه هو الطهارة لا نفس الوضوء وهي مسببة عن الوضوء، والاشكال في تصحيح عبادية نفس الاعمال المأتي بها، وهي لا تكون متعلقة للأمر الضمني لانها ليست شرطا، كما ان الطهارة غير متعلقة للأمر الضمني، إذ للشيخ (رحمه الله) بيان وجيه لعدم امكان تعلق الأمر بالطهارة اصلاً ـ يأتي ذكره في محله ان شاء الله تعالى ـ، فالطهارة ليست على حد سائر الشرائط في كونها متعلقة للأمر الضمني النفسي. فتدبر.

الوجه السادس : ما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله) من انه يمكن الاتيان باحدى الطهارات بقصد التوصل بها إلى الواجب النفسي التي هي مقدمة له، فانه محقق لعباديتها، إذ يكفي في تحقق العبادية الاتيان بالفعل مضافاً إلى المولى المتحقق بقصد التوصل، وان لم نقل بوجوب المقدمة غيرياً. فعبادية الطهارات الثلاث تتحقق ـ بنظر السيد الخوئي ـ بطريقين:

أحدهما: قصد أمرها النفسي لو دل الدليل الاثباتي على استحبابها في انفسها كما هو مختاره.

ثانيهما: قصد التوصل بها إلى الواجب النفسي، وان لم يلتفت إلى استحبابها النفسي[2].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٤٠١ ـ الطبعة الاولى.

ولتحقيق الحال في الطريق الثاني ـ اذ مرّ الكلام في الطريق الاول ـ لابد ان نقول: انه مما لا اشكال فيه ان هناك فرقاً بنظر العرف والعقلاء بين الاتيان بالمقدمة بقصد التوصل بها إلى الواجب النفسي، والاتيان بها لا بهذا القصد، بل بقصد دنيوي في حصول المثوبة والقرب في الاول دون الثاني. فانه اذا وجب الـوصـول الى الكوفة، وكان المشي مقدمة لتحققه، فان اتيانه بالمشي بداعي الوصول الى الكوفة الواجب يختلف أثره في مقام الاطاعة والقرب عما لو مشى لا بقصد الوصول، بل بقصد الترويح عن النفس او ترويض الجسد.

فان مثل هذا لا يقبل الخلاف، إلا ان تحقق القرب والثواب عند الاتيان بالمقدمة بداعي التـوصل بها إلى الواجـب النفسي يمكن أن يـرجع سرّه الى أحد وجـوه ثلاثـة:

الاول: أنه شروع في إطاعة الامر النفسي المتعلق بذي المقدمة، بلحاظ توقفه على المقدمة، فالاتيان بالمقدمة شروع في إطاعة الأمر النفسي، فيستحق الثواب على المقدمة من باب أنه اطاعة للامر النفسي لا على ذات الاتيان بالمقدمة.

الثاني: ان الثواب على نفس العمل، إلا أنه من جهة كشفه عن تحقق صفة حسنة لدى العبد، وهي صفة الانقياد، وقد تقدم ان حسن الانقياد حسن فاعلي لا فعلي، فمدح المنقاد لا يكون على فعله بل على الصفة الحسنة ألتي يكشف عنها الفعل، اذ قد يكون الفعل في نفسه مبغوضاً، كما لو قتل ابن سيده بتخيل انه عدوّه. وبالجملة: التقرب الحاصل في صورة الانقياد انما يتحقق بصفة الانقياد لا بالفعل المنقاد به.

الثالث: ان الثواب على ذات العمل لمقربيته بنفسه.

ولا يخفى ان العبادية المعتبرة في ما نحن فيه هي الاتيان بالفعل بنحو مقرب. وبتعبير أوضح: هو التقرب بالفعل بحيث يكون نفس الفعل سبباً للقرب

لكونه محبوباً للمولى.

وعليه، فقصد التوصل بالمقدمة إنما يجدي لو ثبت ان حكم العقلاء بترتب الثواب عليه ـ الذي لا كلام فيه ـ يرجع سرّه الى الوجه الثالث.

واما اذا كان مرجعه إلى أحد الوجهين الأولين، فلا ينفع في العبادية المعتبرة، اذ لا تقرب بنفس العمل على الوجهين الأولين كما لا يخفى.

ومن الواضح ان الجزم بكون مرجعه هو الوجه الثالث في غاية الاشكال ـ ان لم نقل في غاية البعد ـ اذ الاحتمال الاول لا دافع له، ولو فرض تنزلاً اندفاعه، فلا نجد في انفسنا دافعاً للاحتمال الثاني، فانه قريب إن لم نقل أنه متعين.

ويؤيد نفي كون قصد التوصل موجباً للعبادية: ان اغلب المقدمات في كثير من الموارد يؤتى بها بقصد التوصل، إذ لا يكون غرض للعبد فيها غير الوصول بها الى الواجب النفسي، فلازم الوجه المذكور كون جميع هذه المقدمات تعبدية، وهذا مما لا يلتزم به أحد.

كما يؤيده: انه لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل وجاء بذيها بداعٍ غير قربي كالرياء، لزم ان تكون المقدمة بما أنها مقدمة عبادية دون ذيها، وهو مستبعد جداً.

ثم أنه قد يورد على قصد التوصل بالطهارات الثلاث وتحقق العبادية به بلزوم الدّور بتقريب: ان التوصل انما يكون بما هو مقدمة، والمفروض ان المقدمة ما هو عبادة لا ذات العمل، فاذا كانت العبادية ناشئة عن قصد التوصل يلزم الدور، لان قصد التوصل يتوقف على ان يكون العمل عبادة بنفسه، والعبادية تتوقف على قصد التوصل، وهو الدور.

والجواب عن هذا الايراد: ان المراد من التوصل المقصود بالعمل ليس هو التـوصل الفعلي المباشر، بمعنى ترتب ذات الواجب على المقدمة مباشرة وفعلا. بل المراد به التوصل الى الواجب من جهة هذه المقدمه فقط، باعتبار انها

تقع في طريق الوصول اليه فيؤتى بها بقصد التوصل من جهتها ولو لم يتحقق التوصل الفعلي، لامكان توقف الواجب على مقدمات اخرى. فمثلا لو وجب الكـون في الكوفة، فكل خطوة في المشي مقدمة يمكن قصد التوصل بها الى الواجب ، ومن الواضح انه لا يتحقق التوصل الفعلي إلابآخر خطوة، فان ما قبلها من الخطوات من قبيل المعدّ.

وبالجملة: المراد هو ايجاد القدرة على الواجب من جهة هذه المقدمة ورفع المانع من قبلها، بحيث لو انضمت سائر المقدمات تحقق الواجب فعلاً، فالمراد من التوصل التوصل التقديري .

اذا اتضح هذا فنقول: ان المقدمة وان كان العمل العبادي إلا ان ذات العمل ايضاً مقدمة باعتبار انه جزء المقدمة. وعليه فيمكن ان يقصد التوصل بذات العمل بلحاظ ايجاد القدرة على الواجب من جهته فقط، لا القدره الفعلية ـ كي يقال بتوقفها على العبادية فيمتنع حينئذ قصد التوصل ـ وتحقق العبادية بذلك فيوجد الجزء الآخر من المقدمة، فقصد التوصل لا يتوقف على العبادية فتحقق العبادية به لا يستلزم الدور.

فالعمدة في الايراد على الوجه المزبور ما ذكرناه.

والذي ينتج من مجموع ما تقدم: ان جميع الوجوه المتقدمة غير خالية عن الاشكال سوى الوجه الذي ذكره صاحب الكفايه الذي يرجع الى استحباب الطهارات ذاتاً وفي انفسها. ومن الواضح انه نستطيع بنفس هذا الوجه اثبات إستحباب الطهارات الثلاث النفسي من دون حاجه الى البحث عن الدليل الخاص على ذلك، وذلك لان اذا قام الاجماع على لزوم الاتيان بها على نحو عبادي ـ كما هو المفروض ـ ولم يكن وجه مصحح لعباديتها سوى الالتزام بالامر النفسي كشف ذلك عن تعلق الأمر النفسي بها، فانه ملازم لتعلق الأمر الوجوبي بالواجب المقيد بها، لعدم التمكن منه بدون تعلق الأمر النفسي بها، كي يستطاع

الاتيان بها بنحو عبادي فيحصل التعبد المعتبر في الواجب.

وانت خبير في ان هذا إنما يجدي في اثبات تعلق الأمر النفسي بها بعد دخول وقت الواجب للملازمة بين وجوب الواجب وبين إستحبابها بالتقريب الـذي عرفتـه، امـا تعلق الأمر النفسي بها قبل دخول الوقت وتعلق الأمر بالـواجب النفسي فلا يتكفـل هذا الوجه إثباته، فانه غاية ما يتكفل توقف عباديتها على الأمر النفسي، وهذا انما يثبت الأمر النفسي في صورة تعلق الأمر الغيري بها، لتوقف ذي المقدمة على الاتيان بها المتوقف على استحبابها فيكشف عن تعلق الأمر النفسي بها ، دون ما لم يتعلق الأمر الغيري بها، لانه لا يقتضي لزوم الاستحباب، بل غاية ما يقتضي انه عند وجوبها والأمر بها لابد وأن يؤتى بها بنحو عبادي المتوقف على الاستحباب.

ولاجـل ذلك وقع البحث من الأعلام في اثبات استحباب الطهارات النفسي في كل آن من الدليل الخارجي غير هذا الوجه.

والثمـرة: انـه لو ثبت استحبابها النفسي كان الاتيان بها قبل الوقت بداعي القربة ممكناً، بخلاف الوجه الاول، فانه انما يتكفل إثبات إستحبابها النفسي بعد الوقت بالملازمة المذكورة.

وهـذا البحث وان كان بحثاً فقهياً لا يرتبط بالاصول، إلا أنه يحسن التعرض إليه لمزيد الفائدة فيه وعدم تنقيحه كما ينبغي.

ولابد قبل التعرض إلى هذا المطلب من التعرض إلى بحث آخر لم ينقح كما ينبغي..

وهو معرفة كون الشك في اعتبار شيء في الطهارات الثلاث من جزء او شرط مجرى للبراءة او الا شتغال، ويتفرع على ذلك تحقيق كون الطهارة امراً مسبباً عن هذه الافعال او أنها عنوان لها.

وتحقيق ذلك: انه قد التزم بان الشك المذكور يكون مجرى للاشتغال لا البرائة

وذلك: لان الأمر تعلق بالطهارة وهي امر بسيط، وهذه الافعال محققات ومحصلات للطهارة، فيكون الشك في اعتبار جزء فيها شكاً في المحصل، والمقرر انه مجرى للاشتغال، لانه شك في تحقق الامتثال لا في التكليف.

وقد استشكل في هذا الوجه: بان الطهارة ليست امراً مغايراً لهذه الافعال، فانها عنوان لهذه الافعال، فوجودها عين وجود الافعال. وعليه فيكون الشك في الحقيقة شكاً في التكليف الزائد، لان الامر متعلق بهذه الافعال بعنوان كونها طهارة.

وهذا الوجه مما يشعر به كلام الفقيه الهمداني وحققه المحقق الاصفهاني وتابعه على ذلك السيد الخوئي[1].

ولتوضيحه نقول: ان الأمور الاعتبارية التي تتحقق بأمر من الامور..

تارة: تكون نسبتها الى ما يحققها نسبة المسبَّب الى المسبِّب، فيكون لها وجود منحاز عن وجود سببها في عالم الاعتبار، وتكون مغايرة له نظير الملكية بالنسبة الى العقد، فان الملكية غير العقد.

واخرى: تكون نسبتها إلى المحقق نسبة العنوان الى المعنون، بحيث ينطبق الأمر الاعتباري على نفس محققه فلا تكون بينهما مغايرة وانفصال، نظير التعظيم الحاصل بالقيام، فان التعظيم من الأمور الاعتبارية التي تختلف باختلاف الأنظار. ومن الواضح انه ينطبق على نفس القيام، فيقال للقيام انه تعظيم فليس التعظيم غير القيام وجوداً.

اذا عرفت ذلك نقول: ان من يذهب الى اجراء الاشتغال في الطهارات الثلاث ينظر الى ان نسبة الافعال إلى الطهارة نسبة السبب الى المسبب، نظير العقد والملكية الحاصلة به، ومن يذهب الى اجراء البراءة ينظر الى ان نسبة

---

(١) الغروي الميرزا علي. التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣ / ٥١٥ ـ ٥١٧ ـ الطبعه الاولى.

الافعال الى الطهارة نسبة المعنون الى عنوانه نظير القيام والتعظيم الحاصل به، فلابد..

اولاً: من معرفة ما هو الحق من كون نسبة الطهارة الى الافعال نسبة المسبب الى السبب او نسبة العنوان الى المعنون، وان الاحتمال الثاني هل يمكن تعقله او لا؟.

وثانياً: معرفة انه اذا التزم بكون النسبة بينهما نسبة العنوان الى المعنون، فهل يجدي ذلك في اجراء اصالة البراءة عند الشك كما ادعي او لا يجدي؟، بل لا يختلف الحال في لزوم اجراء قاعدة الاشتغال على كلا التقديرين؟.

والذي نراه هو عدم معقولية التقدير الثاني ـ أعني كون النسبة بينهما نسبة العنوان الى المعنون ـ، وعلى تقدير معقوليته فهو لا ينفع في اجراء اصالة البراءة.

اما عدم معقوليته: فلان كون النسبة نسبة العنوان الى المعنون ترجع الى اعتبار العنوان الاعتباري للفعل الخارجي عند تحققه، يعني ان الفعل عند وجوده يعتبر كونه كذا كالقيام، فانه عند وجوده يعتبر انه تعظيم، فالتعظيم عنوان اعتباري للقيام الموجود. وبعبارة اخرى: العنوان يجعل ويعتبر بازاء المعنون، فلابد ان يفرض المعنون موجوداً كي يعنون بالعنوان اعتباراً. ومن الواضح انه ليس للوضوء وأخويه وجود استمراري كي يعتبر كونه طهارة مستمراً، بل وجوده وقتي منقطع، مع ان الطهارة أمر استمراري. فعليه نقول: ان اعتبار الطهارة في مرحلة البقاء اما ان يكون مع اعتبار وجود الافعال، فيعتبر كونها طهارة بعد ذلك. او بدون ذلك، بل لا يكون سوى اعتبار الطهارة.

والثاني غير معقول، اذ لازمه اعتبار العنوان بدون معنونه، اذ المفروض انه لا وجود للافعال بقاء لا حقيقة ولا اعتباراً، فتكون الطهارة عنواناً لأمر معدوم وهو غير معقول، اذ لا وجود للعنوان بدون المعنون لتقومه به.

والاول يستلزم ان يكون هناك اعتباران: أحدهما: اعتبار الافعال وكون الانسان غاسلاً ماسحاً. والآخر: اعتبار كون هذه الافعال الاعتبارية طهارة.

من الواضح انه لو استطاع أحد ان يتفوه بهذا، فهو لغو محض، لانه يتمكن من اعتبار الطهارة بنفسها من دون ملزم للاعتبار الثاني، لكن لا على وجه تكون النسبة نسبة العنوان الى المعنون، بل نسبة المسبب الى السبب، فاعتبار وجود الوضوء بقاء لا أثر فيه كما هو واضح.

وبالجملة: الالتزام بكون نسبة الطهارة الى الافعال نسبة العنوان إلى المعنون مما لا يساعد عليه التأمل.

واما عدم تأثير الالتزام به في اجراء البراءة: فلان الأمر لم يتعلق بنفس الافعال، بل بالعنوان البسيط الاعتباري المنطبق عليها، والافعال تكون محققة لذلك العنوان البسيط المعلوم، فالشك فيها شك في محصل المأمور به، اذ يشك في تحقق الطهارة بدون الجزء المشكوك، ولا يكون الشك شكاً في التكليف كما تخيل. وعليه فقاعدة الاشتغال هي المحكمة فيما نحن فيه.

والمتحصل: انه لابد من اجراء قاعدة الاشتغال سواء التزم بان النسبة بين الطهارة والافعال نسبة السبب والمسبب او نسبة العنوان والمعنون.

ثم ان ههنا مذهب ثالث، وهو ان الأمر لم يتعلق بالطهارة حتى يقع الكلام المتقدم، بل هو متعلق بنفس الافعال من الغَسل والمَسح. وعليه فمع الشك في اعتبار جزء او شرط زائد يكون من دوران الأمر بين الأقل والاكثر، فانه شك في تكليف زائد على المتيقن، والمقرر ان ذلك مجرى اصل البراءة .

ولا يخفى ان هذا أيضا لا ينفع في اجراء البراءة لانه لو سلم فما يثبت به هو تعلق الأمر النفسي الندبي بالافعال لا الأمر النفسي الوجوبي، فانه لا يحتمل ذلك إلا في الغُسل وهو احتمال ضعيف لا يلتزم به.

والذي بنينا عليه في بحث البراءة هو عدم جريان البراءة في الأوامر

الاستحبابية، فلا فائدة في اثبات تعلق الأمر بنفس الافعال من هذه الجهة.

نعم هناك طريق آخر لاجراء البراءة ـ على هذا الالتزام ـ وهو اجراؤها في تقيد الواجب النفسي بها. بيان ذلك: انه اذا فرض أخذ نفس هذه الافعال شرطاً وكان تقيد الواجب بها معتبراً والتزم بجريان البراءة في مسألة الأقل والأكثر، سواء كان المشكوك جزءاً او شرطاً امكن جريان البراءة عند اعتبار شيء في الوضوء زائد على الأجزاء والشرائط المعلومة، وذلك فانه اذا التزم بجريان البراءة عند الشك في اصل الشرطية، فلابد من اجرائها مع الشك في اعتبار خصوصية في الشرط المعلوم، لان التقيد بما هو معلوم الجزئية والشرطية للشرط معلوم الوجوب، والتقيد بالأكثر الزائد غير معلوم، فتجري فيه أصالة البراءة لرجوع الشك في الحقيقة الى الشك في الشرطية الزائدة وهو مجرى البراءة. ففيما نحن فيه حيث يعلم بوجوب التقيد بافعال الوضوء المعلومة الدخل فيه، ولا يعلم بوجوب التقيد بالزائد المشكوك دخله كان ذلك مجرى البراءة.

ولا يخفى ان هذا الوجه انما ينفع في اجراء البراءة لو فرض ان الشرط نفس الافعال لا الطهارة التي تتعنون بها الافعال او تكون مسببة عنها. واما اذا كان الشرط الذي يعتبر التقيد به هو الطهارة، فلا مجال لاجراء البراءة مع الشك في دخل شيء في الوضوء او احد أخويه، لان الشرط أمر بسيط، وهو معلوم الشرطية، والشك لا يرجع الى دخالة شيء في نفس الشرط كي يكون الشك في الحقيقة شكاً في اعتبار التقيد به، بل يرجع الى دخالة شيء فيما هو محقق ومحصل لهذا الشرط المعلوم، ومعه لا تجري البراءة، لان الشك لا يكون شكاً في تكليف زائد على ما هو المعلوم. فلاحظ.

وحيث انحصر طريق جريان البراءة عند الشك في دخالة شيء في هذه الافعال الخاصة في الالتزام بكونها بذاتها شرطاً للواجب النفسي، وليس الشرط هو الطهارة، فلابد من معرفة الحق في هذا الأمر..

وهو: وان كان ظاهر بعض الادلة حيث ورد فيها الأمر بنفس الوضوء لاجل الصلاة كالاية الشريفة وهي قوله تعالى: ﴿يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم ....﴾الآية[١]، وكبعض الأخبار الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام)[٢]، الا أنه يتعين رفع اليد عن ظاهرها والالتزام بكون الشرط هو الطهارة لمجموع وجوه:

الاول: ورود التعبير عن الحدث بنقض الوضوء، ومن الواضح ان النقض لا يتلأم الا مع الاستمرار، والوضوء بذاته غير قابل للاستمرار، فانه افعال خاصة تتحقق وتتصرم لا استمرار فيه، فلا يناسبه اسناد النقض اليه حقيقة، فلا بد ان يكون اسناد النقض اليه مسامحياً بلحاظ انتقاض أثره الاستمراري بالحدث وهو الطهارة، فانها قابلة للنقض لا ستمراريتها.

ودعوى: انه لا ينحصر اثر الوضوء المستمر القابل للنقض بالطهارة، بل له أثر آخر هو جواز الدخول في الصلاة واستباحة الصلاة به، وهو حكم اعتباري مستمر يمكن ان يكون النقض بلحاظه، فلا دلالة للتعبير بالنقض على كون الشرط هو الطهارة.

تندفع: بانها خلاف الظاهر، فان الظاهر ان التعبير بالنقض لبيان عدم تحقق الشرط الذي يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة، فالملحوظ في النقض مقام تحقق الشرط ليترتب عليه عدم جواز الدخول في العمل المشروط به لا نفس الحكم المترتب على تحقق الشرط ويشهد له ما جاء في بعض النصوص من بيان عدم جواز الدخول في الصلاة مرتباً على انتقاض الوضوء. فلاحظ.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٢٥٦. باب: ١ من ابواب الوضوء، حديث: ٤ و ٧.

وسائل الشيعة ١ / ٢٥٦. باب: ٢ من ابواب الوضوء، حديث ١ و ٢ و ٤ .

وسائل الشيعة ١ / ٢٥٦. باب: ٣ من ابواب الوضوء، حديث ٢ و ٣.

الثاني: التعبير عن الوضوء بالطهور الظاهر في كون جهة شرطيته هو ترتب الطهارة عليه. فتامل.

الثالث: ما ورد من تعليل الأمر بالوضوء للصلاة بانه مما يترتب عليه الطهارة.

الرابع: ما ورد من ان ثلث الصلاة الطهور، فانه ظاهر في ان الشرط هو الوضوء، ولكن لا بذاته، بل بما انه مطهر، فجهة ترتب الطهارة عليه ملحوظة في شرطيته.

الخامس: تسالم الفقهاء في تعبيراتهم عن شرط الصلاة بالطهارة، فانه مؤيد لما استظهرناه من شرطية الطهارة.

وبالجملة: من مجموع هذه الوجوه ـ وان كان بعضها يقبل المناقشة ـ يحصل الجزم بان مفاد الادلة شرطية الطهارة لا شرطية الوضوء بذاته.

وعلى هذا يمتنع اجراء اصالة البراءة في مورد الشك في اعتبار شيء في الوضوء.

وبعد هذا يقع الكلام في أصل المبحث وهو: مغرفة تعلق الأمر النفسي الندبي بالوضوء وعدمه. فقد عرفت ان التفصي عن اشكال اعتبار قصد القربة في الطهارات الثلاث ينحصر في الالتزام بثبوت الأمر النفسي بها، ولذا أُورد على صاحب الكفاية بعدم تمامية ما ذكره بالنسبة الى التيمم، لعدم استحبابه النفسي. وقد عرفت الجواب عن هذا الايراد المأخوذ من كلام الشيخ (رحمه الله) بان استحباب التيمم يستكشف من تعلق الأمر بالصلاة بضميمة الاجماع على توقف حصول الشرط على العبادية المتوقفة على تعلق الأمر النفسي بالعمل.

الا ان المحقق العراقي حاول الاجابة على الايراد المزبور ببيان: وجود الدليل الاثباتي على استحباب التيمم وهو قوله (عليه السلام) : «التراب

احد الطهورين»[1]، بضميمة ما دل على استحباب الطهر في نفسه، فانه يقتضي استحباب التيمم[2]. وتابعه على ذلك السيد الخوئي[3].

والانصاف عدم تمامية ما ذكراه من الجواب لوجهين:

الأول: بان الامـر الـذي يبحث عن ثبـوته وتعلقه بالتيمم وغيره غير الأمر بالطهارة، وذلك لان الامر المبحوث عنه أمر تعبدي، بمعنى ان الغرض منه لا يتحقق إلا باتيان متعلقـه بقصد القربة وبنحو العبادية، فتصحح عبادية هذه الافعال به. وأمر الطهارة أمر توصلي لا تعبدي، فان الغرض منه يتحقق بمجرد تحقق متعلقه ولو لم يأت به بقصد القربة، فان الطهارة اذا تحققت يمتثل الأمر المتعلق به ولو لم يقصد بها القربة. نعم نفس تحقق الطهارة لا يكون إلا بقصد القربة بالافعال المحققة لها، وهذا أجنبي عن كون الأمر المتعلق بها عبادياً، فان الأمر العبادي ما توقف امتثاله على الاتيان بمتعلقه بقصد القربة لا ما توقف تحقق متعلقه على قصد القربة.

وعليه، فاثبـات تعلق الأمـر الثابت لعموم الطهارة بالتيمم لانه احد افرادها، لا ينفع فيما نحن بصدده واثباته من تعلق الأمر التعبدي بالتيمم لا الأمر التوصلي، وقد نبه على هذا المعنى ـ أعني توصيلة الأمر المتعلق بالطهارة ـ الشيخ (رحمه الله) في طهارته ولذلك يستغرب وقوع مثل هذا الأمر من هذين العلمين، وبالأخص المحقق العراقي لمزاولته كتاب الطهارة.

الثـاني: ان مفـاد قولـه: «التراب أحد الطهورين» كون التيمم محققاً للطهارة، فاستحباب الطهارة لا يجدي في اثبات استحباب ذات الافعال، بل

---

(١) عن ابي جعفر عليه السلام: «فان التيمم احد الطهورين».

وسائل الشيعة ٢ / ٩٩١ باب: ٢١ من ابواب التيمم حديث: ١.

(٢) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٨٠ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٢٩٨ ـ الطبعة الاولى.

غاية ما يقتضي تعلق الأمر الغيري بها كاقتضاء الامر بالصلاة. والذي نحن بصدده اثبات استحباب ذات الافعال النفسي كي يصحح اعتبار العبادية فيها.

وبالجملة: الطهارة كسائر الغايات المترتبة على العمل لا يقتضي الأمر بها سوى ترشح الأمر الغيري على العمل، وهو لا يجدي في العبادية، والكلام في ثبوت الأمر النفسي بذات العمل الذي يتوقف على قصد امتثاله تحقق الطهارة.

والمتحصل: ان ما ذكر لا ينهض دليلا على استحباب التيمم النفسي. ولا دليل عليه غير هذا.

واما الوضوء، فقد ادعي استحبابه النفسي باستظهار ذلك من الأدلة، وعمدتها ما ورد من ان: «الوضوء على الوضوء نور على نور»[١].

وجهة الاستدلال به واضحة، فان التعبير عن الوضوء بانه نور يكشف عن كونه محبوباً في ذاته.

ولكن يشكل الاستدلال بها لوجهين:

الاول: ان النص لم يرد في مقام تشريع الوضوء وبيان تعلق الأمر به، وانما هو وارد لدفع توهم أنه في فرض مشروعية الوضوء يمنع تعدد الوضوء وتجديده. ومن الواضح ان توهم امتناع الوضوء التجديدي انما يتلأم مع كون المشروع هو الطهارة، والوضوء مقدمة إليه لا ذات الوضوء، وذلك لانه لو كان ذات الوضوء مأموراً به فلا مجال لتوهم امتناع التجديد، لانه فرد آخر من المأمور به غير الفرد الاول، امـا لو كان المأمور به هو الطهارة فللتوهم مجال، لاحتمال ان تكون الطهارة كالنظافة الخارجية لا تقبل التجديد، اذ النظيف لا يقبل النظافة ثانيا. فدفع بالنص المذكور ببيان: ان الطهارة ليست كالنظافة، بل كالنور القابل للشدة، فيمكن ان يتأكد بنور آخر، فالتعبير بان الوضوء نور يلحظ فيه الطهارة

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٦٥ باب: ٨ من ابواب الوضوء، حديث: ٨.

وما هو نتيجة الوضوء، فلا دلالة له على مشروعية الوضوء في نفسه.

الثاني: لو سلم ظهور النص في استحباب الوضوء في ذاته، إلا انه ترفع اليد عن هذا الـظهـور بما ورد من الأمر بالطهارة بذاتها، وما ورد من الأمر بالوضوء لاجل الطهارة، فانه مع ثبوت مثل ذلك لا يبقى ظهور ما ظاهره الأمر بذات الوضوء على حاله.

ويتأكد هذا بملاحظة الأمثلة العرفية، فلو أمر المولى عبده بشرب دواء ثم أمره بشربه لاجل رفع الحمى ثم أمره برفع الحمى، فان الأمر بشرب الدواء وان كان ظاهراً في الأمر بنفسه، إلا أنه بملاحظة الأمرين الآخرين لا يبقى ظهوره على حاله.

فالمتحصـل: انه لا دليل على استحباب الوضوء في نفسه، والثابت في الادلة استحباب الطهارة.

وعليه، فنقول: ان اكتفي في تحقق الطهارة الاتيان بالوضوء بقصد الكون على الطهارة بداعي القربة فهو والا كان الدليل الدال على استحباب الطهارة في كل وقت دالاً على استحباب الوضوء ايضاً كذلك، إذ لا تتحقق الطهارة الا بقصد القربة بذات الافعال، وهو كما عرفت يتوقف على استحبابها النفسي، فاستحباب الطهارة يلازم استحباب الوضوء بذاته. هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

ويقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: وهي:

التنبيه الثاني: الذي ذكره صاحب الكفاية ـ في اعتبار قصد التوصل بها إلى ذيها في صحتها. فقد ادعي توقف صحتها وعباديتها على قصد التوصل بها الى ذيها. ووجّه ذلك بأمور:

الاول: ان عبادية المقدمة لا تتحقق الا بالاتيان بها بقصد التوصل الى ذيها. وعليه فاعتبار قصد التوصل في الطهارات باعتبار توقف عباديتها على هذا

التوصل بها الى ذيها، ولا طريق تتحقق به العبادية غيره.

الثـاني: ان الافعال ذات عنوان قصدي راجح في ذاته ولا طريق الى قصده إلا بقصد امتثال الأمر الغيري، باعتبار انه يدعو الى ما تعلق به، فيكون العنوان مقصوداً اجمالا ، وقد تقدم ان قصد امتثال الأمر الغيري لا يتصور الا بقصد التوصل الى الواجب وقصد امتثاله، اذ بدونه لا داعوية للامر الغيري.

الثالث: ان الامر الغيري متعلق بالمقدمة بما هي مقدمة، وبما ان متعلق التكليف هو الحصة الاختيارية دون غيرها، فامتثال الأمر الغيري يتوقف على قصـد المقدمة بما هي مقدمة، لتحقق اختيارية المتعلق. ومن الواضح ان قصد المقدمية لا يكون الا بقصد التوصل الى ذي المقدمة وامتثال أمره.

وقد استشكل المحقق صاحب الكفاية في تصحيح قصد التوصل بهذا الوجه، بناء على كون المصحح لاعتبار قصد القربة هو الأمر الغيري، ووجه اشكاله: انكار المقدمة الاولى، وهي تعلق الأمر بالمقدمة بما انها مقدمة بدعوى: ان المقدمية جهة تعليلية، والأمر متعلق بذات المقدمة، لانها هي التي يتوقف عليها الواجب لا عنوان المقدمة، نعم العّلة في تعلق الأمر بذات العمل كونه مقدمة للعمل الواجب النفسي.

وقد تقدم هذا المطلب من صاحب الكفاية[1].

واورد عليه المحقق الاصفهاني: بان الجهات التعليلية تكون في الاحكام العقلية جهات تقييدية لموضوع او متعلق الحكم، فالحكم عقلاً بوجوب شيء لانه كذا يرجـع الى الحكم بوجـوب عنوان العّلة. نعم يتصور التفكيك بين الجهة التعليلية والموضوع الذي يرد عليه الحكم في الاحكام العرفية او الشرعية، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل[2].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٠٤ ـ الطبعة الاولى.

ولم يبين (قدس سره) الوجه في هذه الدعوى، بل اوكله إلى ما تقرر في محله.

ولكن يرد عليه:

اولا: بان ما افاده من رجوع الجهات التعليلية الى التقييدية في الاحكام العقلية ليس من المسلّمات في محله، فقد اُدعي خلافه، ووجود الجهة التعليلية في الاحكام العقلية.

وثانيا: لو سلمت أصل الكبرى فانطباقها على ما نحن فيه محل منع وذلك:

اولا: لانها تختص بالاحكام العقلية المرتبطة بباب الحسن والقبح ـ كما يقـال ان مرجع حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب الى حكمه بحسن التأديب، بل في الحقيقة يرجع الحكم بحسن التأديب الى الحكم بحسن الاحسان وتشخيص كون التأديب احساناً ـ، او بباب الاستحالة والامكان ـ كما يقال ان مرجع حكم العقل باستحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، للزوم الدور إلى حكمه باستحالة الدور ـ ولم يثبت عمومها إلى مطلق الإدراكات والأحكام العقلية.

وثانياً: لو سلم عمومها لمطلق الاحكام العقلية، فوجوب المقدمة من باب الملازمة ليس من الأحكام العقلية التي يفرضها العقل بطريق البرهان، بل هي من الامور الوجدانية التي يحسها بالوجدان والارتكاز كل أحد. وبعبارة اخرى: إرادة المقدمة عند إرادة ذيها من الامور التكوينية التي يدركها الوجدان كما يدرك البصر المبصرات، وليست من الأحكام العقلية النظرية او العملية كما لا يخفى على المتأمل.

وعليه، فلا طريق لنا الى معرفة كون عنوان المقدمية مأخوذاً بنحو الجهة التقييدية او الجهـة التعليلية إلا الـوجـدان، وهو يحكم بالثاني، لانه يرى ان

الوجوب يطرأ على ذات العمل المقدمي لا على المقدمة بما هي كذلك، فان الآمر الذي يأمر بالمقدمة يرى انه يأمر بذات العمل كالدخول إلى السوق من دون ان يأخذ عنوان المقدمية في متعلق الأمر. فلاحظ.

كما يرد على كل من المحققين: انه لو سلمنا اصل الكبرى وانطباقها على ما نحن فيه، فلا يلزم مع ذلك قصد التوصل بالمقدمة ـ كما هو ظاهر كلاميهما كما لايخفى ـ. بيان ذلك: ان القصد يطلق ويراد به..

تارة: ما يساوق الداعي والمحرك، كما يقول من يأكل: «قصدي من الأكل الشبع» فان القصد ههنا بمعنى الداعي.

واخرى: يراد به ارادة العمل واختياره ووقوعه عن التفات في مقابل وقوعه عن غفلة، كسائر الأفعال الاختيارية.

وافتراق المعنيين خارجاً واضح، فمثلا لو رمى شخص سهماً وعلم بانه يصيب شخصاً فيقتله، وكان رميه بداعي تجربة السهم. فانه من الواضح ان قتل الشخص واصابته يكون مقصوداً للرامي ومراداً له، لكنه ليس الداعي إلى الرمي، بل داعيه هو تجربة السهم.

ولا يخفى ان المطلوب فيما نحن فيه هو القصد بمعنى الداعي، يعني كون الداعي إلى الاتيان بالمقدمة هو التوصل الى ذيها.

والوجه المذكور لا يفي بلزوم ذلك، اذ غاية ما يتكفل ـ بعد الاعتراف بان المأمور به المقدمة بما هي مقدمة ـ هو الاتيان بها بما هي كذلك عن اختيار، لانها هي الحصة المأمور بها.

ومن الواضح ان هذا المعنى يتحقق بمجرد الالتفات الى المقدمية والتوصل بالعمل الى الواجب، ولو كان الاتيان بالعمل لداع آخر غير التوصل، فيصدق قصد التوصل بمعنى ارادته وارادة الاتيان بما هو مقدمة، وان لم يكن الاتيان بداع التوصل.

وعلى أي حال، فهذه الوجوه غير مجدية في اثبات لزوم قصد التوصل بعد ان عرفت ان طريق العبادية ينحصر بالالزام بتعلق الأمر النفسي بها، ومعه لا يلزم قصد التوصل، بل يكفي الاتيان بها بما انها محبوبة في أنفسها.

الجهة الثانية: في انه بعد الفراغ عن تعلق الأمر الاستحبابي النفسي بالطهارات، فالاتيان بها بداعي الاستحباب قبل دخول وقت الصلاة الواجبة مما لا اشكال فيه، وانما الاشكال في الاتيان بها كذلك بعد دخول وقت الصلاة وتعلق الأمر الغيري بها.

وقد ذكر المحقق النائيني: ان ذلك لا محذور فيه ويقع العمل صحيحاً، بتقريب: ان الأمر النفسي الاستحبابي وان إندك في الأمر النفسي الضمني المتعلق بها ـ بناء على ما ذهب اليه من ان الشرائط كالاجزاء تكون متعلقة للأمر الضمني النفسي ـ، الا ان المنعدم هو حدّ المرتبة الإستحبابية دون واقع الطلب والاستحباب، فواقعه على ماهو عليه وان لم يبق بحدّه نظير اتصال خيطين أحدهما بالآخر، فان واقع كل منهما موجود على حاله وانما المنعدم حدّ وجود كل منهما، وعليه فيمكن الاتيان بالعمل بقصد المحبوبية بواقعها لا بحدّها.

ثم افاد: ان الاندكاك انما يتحقق بين الاستحباب والوجوب الضمني، اما الوجوب الغيري فهو على حاله لا يتغير.

واوضح ذلك ببيان: ان الوضوء ونحوه له بعد دخول وقت الواجب المشروط به جهات ثلاث:

الاولى: تعلق الطلب الاستحبابي النفسي به.

الثانية: تعلق الطلب الوجوبي النفسي الضمني به.

الثالثة: تعلق الطلب الغيري الوجوبي به.

ولا يخفى ان الاستحباب يندك في الوجوب الضمني، فينشاء منها حكم واحد، واما الطلب الغيري فهو يبقى بحدّه لا يتبدل، وذلك لان الاندكاك

والتداخل انما يكون فيما لو كان كل من الحكمين وارداً على موضوع واحد، فيندك أحدهما بالآخر او الضعيف بالقوي، لان في بقائهما بحديهما اجتماعاً للمثلين او الضدين في شيء واحد. اما لو اختلف موضوع كل من الحكمين فلا يتداخلان، لعدم المحذور في بقائهما بحديهما.

وعليه، فحيث ان متعلق الطلب الاستحبابي والطلب الضمني النفسي ذات الوضوء، كانا واردين على موضوع واحد، فيندك الاستحباب في الوجوب قهراً. اما الطلب الغيري، فحيث ان موضوعه ليس ذات الوضوء، بل موضوعه العمل المأتي به بقصد الأمر الاستحبابي او الضمني، كان في طول الأمر الاول ويتعدد موضوعهما فلا يتداخلان نظير الأمر المقدمي بصلاة الظهر المترشح من الأمر بصلاة العصر، فانه في طول الأمر النفسي المتعلق بصلاة الظهر، فلا يتبدل أحدهما بالآخر.

هذا ملخص ما افاده[1]. وينبغي التنبيه على موارد الكلام والبحث في ما افاده من دون تحقيق الحال فيه، بل نوكله الى مجال آخر، وهي جهات ثلاث:

الاولى: التعبير باندكاك الاستحباب في الوجوب الضمني، فانه قد يكون مثار الاشكال على مبنى المحقق النائيني، من انه لا فرق بين الوجوب والاستحباب من جهة واقع الطلب، وكون الطلب الوجوبي والاستحبابي بحدّ واحد والاختلاف من ناحية اخرى، وذلك لان الاندكاك ظاهر في أضعفية المندك في المندك فيه، وأقوائية الثاني من الاول، بحيث يتغلب عليه فلابد من معرفة صحة هذا المعنى من بطلانه.

الثانية: ما افاده من كون الشرط مورداً لاوامر ثلاثة أحدها الأمر الضمني المنحل من الامر النفسي بالمشروط، فقد أشرنا الى الخدشة فيه، وسيأتي

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٧٧ ـ الطبعة الاولى.

تحقيق الحال وبيان بطلان هذا المسلك في محل آخر ان شاء الله تعالى. فانتظر.

الثالثة: ما افاده من كون الوجوب الغيري في طول الأمر الاستحبابي، وعدم اندكاكه فيه. فانه مما يحتاج الى تحقيق، والذي نراه حقاً هو التفصيل بين ما اذا كان متعلق الأمر الغيري العمل المقيد بكونه بداعي الأمر بحيث تكون ذات المقيد متعلقا للامر الغيري، وما اذا لم يكن متعلقه كذلك، بل ما يتعلق به الأمر الغيري هو نفس تقيد العمل بداعوية الأمر الاول، من دون أن يؤخذ ذات العمل في موضوعه ـ نظير ما تقرب به الكراهة في العبادات من ان متعلق الأمر هو العمل، ومتعلق الكراهة إيقاعه في المكان الخاص او بالنحو المعين، فمتعلق كل منهما غير متعلق الآخر ـ فيلتزم بحصول الاندكاك في الحالة الاولى دون الثانية واثبات هذه الدعوى لها مجال آخر. فانها لا ترتبط بما نحن فيه ارتباطاً كلياً. فلاحظ.

الجهة الثالثة: اذا جاء المكلف باحدى الطهارت الثلاث بقصد التوصل إلى بعض الغايات كالصلاة، ثم لم يأت بالغاية، فهل عدم تحقق الغاية خارجاً يمنع من صحتها وعباديتها او لا؟ قد يوجه عدم الصحة بعدم ترتيب الغاية بوجوه:

الاول: انه مع الالتزام بالمقدمة الموصلة، بمعنى ان الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة لا مطلق المقدمة، يكشف عدم حصول الغاية عن عدم كون المأتي به ماموراً به واقعا ـ بل تخيلاً ـ. وعليه فلا يكون مقرباً لعدم الأمر به، فقصده لا يكون موجباً لمقربية العمل.

الثاني: ان يلتزم بان العبادية لا تتحقق الا باضافة العمل الى المولى من الناحية التي هو مضاف بها إليه حقيقة وواقعا. وعليه فمع القول بالمقدمة الموصلة والالتزام باستحباب الطهارات، لو قصد التوصل ولم يترتب الواجب لم يقع عبادة، لان الاضافة المقصودة غير ثابتة واقعا والاضافة الواقعية وهي اضافة

الاستحبـاب لم تقصـد، فلا يقـع العمل عبادة لعدم قصد اضافته الى المولى بالاضافة الواقعية. وهكذا لو لم نقل بالمقدمة الموصلة، ولكن جاء بها قبل الوقت بتخيل دخوله وتعلق الامر الغيري بها.

الثالث: انه بناء على كون الشرائط متعلقة للأمر الضمني، وان عباديتها تتحقق بقصد امتثاله، فاذا جاء بالعمل بداعي الأمر الضمني، ولم يأت بالمشروط لم يكن العمـل امتثالاً لامره الضمني، لان الاوامر الضمنية ارتباطية في مقام الامتثال، فلا يتحقق امتثال احدها بدون امتثال الآخر، فيكشف عدم الاتيان بسائر الاجزاء والشرائط عن عدم كون الوضوء متعلقاً للامر الضمني.

هذا، ولكن عرفت ان عبـادية الـطهـارات لا تتحقق إلا بقصـد الأمر الاستحبابي المتعلق بها. ومن الواضح انه مع قصده تكون صحيحة مطلقاجيء بالغاية او لا، لعدم تأتي أحد هذه الوجوه فيه. فلا مجال لهذا الكلام بناء على انحصار طريق العبادية بقصد الأمر النفسي، فلاحظ وتدبّر والله ولي التوفيق.

* * *

«فصل»

لابد من ايقاع الكلام في جهتين:

الاولى: ان الـوجـوب الغـيري هل يتعلق بمطلق المقدمة، او يختص بالمقدمة التي يقصد بها التوصل إلى ذيها؟.

الثانية: ان الوجوب الغيري هل يتعلق بخصوص المقدمة التي يترتب عليهـا الواجب، فيكون عدم ترتبه كاشفاً عن عدم وقوع المقدمة على صفة الـوجوب، وهي المعبر عنها بالمقدمة الموصلة. او يتعلق بمطلق المقدمة، ولو لم يترتب عليها الواجب؟. فالكلام في مقامين:

المقام الاول: في اعتبار قصد التوصل.

وقد نسب إلى الشيخ القول به، وان المقدمة لا تكون واجبة مالم يقصد بها التـوصـل الى ذيهـا، بمعنى ان الـوجـوب يتعلق بالمقـدمة التي يقصد بها التـوصـل[1]. كما وجـه كلام صاحب المعالم[2] الظاهر في اعتبار التوصل قيداً للوجوب لا الواجب بما ذهب اليه الشيخ تصحيحـاً لكلامه.

---

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٧٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) العاملي جمال الدين . معالم الدين في الاصول / ٧٤ ـ الطبعة الاولى.

اذ يورد عليه: انه بعد البناء على وجوب المقدمة وترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي، لا اشكال في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها اطلاقا واشتراطا، لعدم انفكاك الوجوبين، وهو أمر وجداني يحسه كل أحد. وعليه فاذا قيد وجوب المقدمة بارادة ذيها، فاما ان يقيد وجوب ذيها بارادته او لا يقيد، بل يكون مطلقا من هذه الجهة، فاذا قيد وجوب ذي المقدمة بارادته ـ التزاما بعدم التفكيك ـ كان ممنوعاً لاستحالة حصول الوجوب مع تعلق الارادة بالعمل الذي يراد البعث نحوه، فانه تحصيل الحاصل. واذا لم يقيد لزم انفكاك وجوب ذي المقدمة عن وجوب المقدمة وهو باطل كما عرفت.

لاجل ذلك صحح كلام صاحب المعالم اخذه قيداً للواجب، فيكون وجوب المقدمة فعليا كوجوب ذيها بدون قصد التوصل.

وعلى أي حال: فيقع الكلام في اعتبار قصد التوصل قيداً للواجب بالوجوب الغيري وعدم اعتباره.

ولابد قبل ذلك من معرفة ثمرة البحث، اذ قد يدعى عدم الثمرة فيه، اذ لا اشكال في انه لو أتى بالعمل المقدمي لا بداعي التوصل بل بداع آخر غيره يترتب الأثر عليه ولا يلزم اعادته ثانياً بقصد التوصل ـ حتى على القول باعتباره ـ، فلو أمر بشراء اللحم، فذهب إلى السوق بداعي رؤية زيد لا بداعي شراء اللحم، فانه يصح منه بعد ذلك شراء اللحم ولا يلزمه الخروج من السوق ثم العود اليه بداعي التوصل. أذن فما فائدة اعتباره والبحث فيه ؟. وقد تعرض في التقريرات[١] إلى بيان ثمرتين:

إحداهما: وهي تظهر في خصوص المقدمات العبادية، بناء على انحصار طريق العبادية بقصد الأمر الغيري. وذلك ببيان: انه بناء على اعتبار قصد

---

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٧٢ ـ ٧٣ ـ الطبعة الاولى.

التوصل ولزوم الاتيان بالمقدمة عبادة بقصد امتثال الامر الغيري، لو لم يقصد التوصل بالمقدمة لم تقع على وجه العبادية، اذ يمتنع قصد امتثال الأمر الغيري مع عدم قصد التوصل لكونه قيداً للمتعلق، فقصد التوصل دخيل في تحقق العبادية لان امتثال الأمر يتوقف على الاتيان بمتعلقه وهو لا يكون الا بقصد التوصل.

وقد فرع على ذلك عدم صحة الصلاة إلى جهة واحدة فقط ـ في فرض لزوم الصلاة الى الجهات الاربع ـ، اذ لم يقصسد بها التوصل الى الواجب وهو الصلاة الى الجهات الاربع .

وانت خبير بان هذه الثمرة لا تترتب على المسلك الذي اخترناه، وهو كون عبادية المقدمات بتعلق الامر النفسي بها وقصد امتثاله، كما ذهب اليه صاحب الكفاية، لان الامر النفسي لم يؤخذ في متعلقه قصد التوصل، فيمكن قصد امتثال الامر وتحقق العبادية بنفس العمل من دون قصد التوصل.

واما ما ذكره من التفريع فعجيب لوجهين:

الاول: ان الكلام فيما نحن فيه في مقدمة الوجود، والصلاة إلى كل جهة مقدمة للعلم، وهي ليست واجبة من باب الوجوب الغيري المقدمي، بل من جهة حكم العقل من باب دفع الضرر المحتمل كما أشرنا إليه في اوائل المبحث، فالمثال أجنبي عما نحن فيه بالمرّة.

الثاني: انه لو سلمنا كونها من باب مقدمة الوجود، فعباديتها لا تنحصر في قصد امتثال أمرها الغيري كي يتوقف على قصد التوصل، لانها عبادة في نفسها. وما يدعى من لزوم قصد الامر الغيري انما هو في مالم تكن المقدمة بنفسها عبادية لا في مطلق المقدمات العبادية، فانه من الواضح انه لا يعتبر في عبادية صلاة الظهر قصد التوصل بها إلى صلاة العصر، فانها تصح ولو بني على عدم الاتيان بصلاة العصر مع انها مقدمة لصلاة العصر.

وبالجملة: لا ينحصر طريق العبادية في مطلق المقدمات بقصد الامر الغيري، بل ينحصر في المقدمات غير العبادية في انفسها. فلاحظ.

الثانية: ـ وهي التي تعرض إليها في الكفاية[1]، ولعله لم يتعرض للاولى لاجل ما ذكرناه ـ انه اذا كانت المقدمة مع قطع النظر عن الوجوب الغيري محرمة في نفسها، كالعبور في الارض المغصوبة مقدمة لانقاذ الغريق، فانه بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة يكون العبور في الارض غير حرام ولو لم يقصد به التوصل الى الواجب، لانه واجب مطلقا فترتفع الحرمة بوجوبه. واما بناء على القول بوجوب المقدمة التي يقصد بها التوصل، فيكون العبور مع عدم قصد التوصل حراماً، لانه ليس بواجب فلا حكم يزاحم الحرمة.

اذا اتضح ذلك، فقد استدل على اعتبار قصد التوصل في معروض الوجوب الغيري بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره في التقريرات وذكره المحقق الاصفهاني ببعض تغيير: ان الوجوب الغيري متعلق بعنوان المقدمة دون ذوات الاعمال، فليس هو متعلق بالمشي بذاته، بل بما انه مقدمة، فعنوان المقدمة مأخوذ في معروض الوجوب الغيري، لما حقق من ان الجهات التعليلية تكون تقييدية في الاحكام العقلية، فمرجع حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب الى حكمه بحسن التأديب، وضرب اليتيم من مصاديقه فيكون محكوماً بالحسن قهراً. وهكذا مرجع حكمه باستحالة أخذ الأمر في متعلقه للزوم الدور، الى حكمه باستحالة الدور وتطبيقه على المورد.

ثم انه قد تقرر ايضا ان متعلق الأمر هو الحصة الاختيارية، اذ غير الاختيارية غير قابلة للبعث والدعوة. ومن الواضح ان الاختيار يتقوم بتحقق القصد الى العمل اذ بدونه لا يكون اختيارياً بل قهرياً.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعليه، فلا يتحقق الواجب الغيري إلا بالقصد الى المقدمة وقصد المقدمية لا يفترق عن قصد التوصل حقيقة. فهذا الوجه يبتني على مقدمتين.

إحداهما: تعلق الوجوب الغيري بعنوان المقدمة.

والاخرى: توقف تحقق الواجب بها انه واجب على قصده، فلا يتحقق الواجب الغيري إلا بقصد المقدمية، وهو في الحقيقة قصد التوصل بها الى ذيها.

الوجه الثاني: وهو وجه عرفي، وهو انه لا ريب في إنّا نجد أن من يأتي بالمقدمة بدون قصد التوصل بها الى ذيها، بل بداع آخر، لا يعدّ في العرف ممتثلاً للوجوب الغيري وآتياً بمتعلقه، مما يكشف عن كون معروضه هو المقدمة التي يقصد بها قصد التوصل[1].

بهذين الوجهين استدل في التقريرات على مدعاه، ولكن قد عرفت ما في الوجه الاول بكلتا مقدمتيه، فقد عرفت عدم تمامية الاولى وعدم اجداء الثانية، اذ هي لا تستلزم القصد بمعنى الداعي فلا نعيد.

ثم ان المحقق النائيني (قدس سره) حكم بتشوش عبارة التقريرات، وعدم ظهور المراد منها بوضوح وجلاء، لذلك تصدى لبيان محتملات الكلام، والبحث فيها، فافاد: انه..

اما ان يكون المقصود هو اعتبار قصد التوصل في تحقق العبادية والامتثال بالمقدمة فهو حق، وقد تقدم البحث فيه.

واما ان يكون المقصود هو اعتبار قصد التوصل في معروض الوجوب فهو ممنوع، لعدم دخل قصد التوصل في مقدمية المقدمة فيستحيل تقيد الواجب به. ثم ذكر في تقريب اعتباره الوجه الاول بنحو الاختصار، واورد على المقدمة الاولى منه: بان جهة المقدمية جهة تعليلية لا تقييدية.

واما ان يكون نظره الى اعتبار قصد التوصل في مقام المزاحمة، بمعنى انه

---

(١) كلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٧٢ ـ الطبعة الاولى.

اذا كانت المقدمة في نفسها محرمة فلا تصير واجبة بالوجوب الغيري إلا بقصد التوصل. ببيان: ان المقدمة اذا كانت محرمة وتوقف عليها واجب فعلي ـ كتوقف انقاذ الغريق على اجتياز ارض الغير بدون إذنه ـ، فلا ترتفع حرمة المقدمة ما لم يؤت بها بقصد التوصل، وكون المكلف في مقام امتثال الواجب، والا كانت الحرمة على حالها باقية، ولا مقتضي لرفع اليد عنها. فيرد عليه: ان المزاحمة انما هي بين وجوب ذي المقدمة الموقوف على المقدمة المحرمة وبين حرمتها ولو لم نقل بوجوب المقدمة أصلا، فالتزاحم إنما هو بين واقع الإنقاذ والتصرف في الارض المغصوبة مثلاً، وقصد التوصل أجنبي عن ذلك رأساً. نعم يترتب على ذلك خطاب تحريمي على نحو الترتب كما في تمام الخطابات المتزاحمة، ويظهر ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى. هذا محصل ما افاده (قدس سره)[1].

ويقع البحث معه في ما ذكره من الاحتمال الثالث، أعني اعتبار قصد التوصل في مقام المزاحمة وما اورده عليه. اما الاحتمالان الآخران فقد عرفت تحقيق البحث في الاول. واما الثاني فهو محل الكلام وستعرف ما هو الأقرب الى الوجدان.

والكلام معه فيما افاده في تقريب الاحتمال الثالث ودفعه من جهات:

الاولى: ما يظهر منه من تسليم كون المقام من باب المزاحمة. فقد تقدم في اول مبحث المقدمة انه مع الالتزام بوجوب المقدمة يكون المورد من موارد التعارض، لتوارد الحكمين على موضوع واحد. نعم لو لم نقل بوجوب المقدمة تحقق التزاحم بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها.

الثانية: انه لو سلم كون المقام من موارد التزاحم، فحكمه هو ارتفاع الحكم المهم وبقاء الحكم الأهم من دون دخل لقصد امتثال الأهم وعدمه، فان

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٣٥ ـ الطبعة الاولى.

التزاحم بين ذات الحكمين، فوجود أحدهما يرفع الآخر قُصِد امتثاله او لم يقصد، فتخصيص ارتفاع الحرمة بخصوص صورة قصد التوصل ما لا يعرف له وجه. وعليه فلا وجه لاقراره هذه الجهة والايراد عليه من جهة أُخرى.

الثالثة: فيما اورد على كلام التقريرات من ان باب التزاحم أجنبي عن وجوب المقدمة وقصد التوصل.

اذ فيه: ان كون باب التزاحم أجنبياً عن وجوب المقدمة وقصد التوصل، لا ينافي دعوى اختصاص المزاحمة هنا بصورة قصد التوصل، اذ يمكن ان يتصادق البابان الأجنبيان في مورد واحد ويرتبط أحدهما بالآخر في ذلك المورد وان انفصلا في انفسهما وملاكاتها، فأجنبية احدهما عن الآخر لا تمنع من انطباقهما على المورد الواحد. فتدبر.

الرابعة: فيما أشار اليه من وجود خطاب تحريمي على الترتب، فانه غير وجيه، فان الترتب بين المقدمة وذيها غير معقول. فانه انما يرفع غائلة التزاحم لا غائلة التضاد. وتحقيق ذلك وتوضيحه يوكل الى محلّه. وعليه فلا مكان للمناقشة فيه بالتطويل كما جاء في تعليقة التقريرات للسيد الخوئي (حفظه الله)[1].

ونعود بعد هذا الى ما استدل به في التقريرات على مدعاه، وقد عرفت الاشكال في الوجه الاول البرهاني.

واما الوجه الوجداني، فهو بالمقدار الذي ذكرناه لا يفي بالمطلوب، ويمكن ايضاحه: بان نفس الوجه الذي يقام دليلاً على اصل وجوب المقدمة يقتضي تعلق الوجوب بخصوص المقدمة التي يقصد بها التوصل. وذلك فان ما يذكر دليلاً على أصل الملازمة هو بناء العرف على وجوب المقدمة، ويكشف عنه وجود بعض الأوامر العرفية بالمقدمة كما يقول المولى لعبده: «ادخل السوق

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٣٦ ـ الطبعة الاولى.

واشتر اللحم»، ونحن نرى ان العرف يرى ان من يؤمر بالمقدمة هو من كان في مقام امتثال الأمر بذيها، واما من ليس في مقام امتثال الأمر النفسي فلا يؤمر بالمقدمة بنظر العرف، ويُعدّ أمره بها لغواً محضاً، إذ الغرض منه تحصيل الواجب، وهـو غير متحقق كما هو الفرض، ولا يرد النقض بصحة تكليف من يعلم بعصيانـه، اذ يمكن ان يكون تكليفه لالقاء الحجة عليه فيترتب عليه عقابه ومواخذته، وهذا غير متحقق بالنسبة الى الأمر الغيري اذ لا عقاب على مخالفته، فالأثر المصحح له ليس الا تحصيل الواجب والمفروض انتفاؤه.

وعلى هذا فدعوى اعتبار قصد التوصل في الواجب الغيري قريبة.

واما ما افاده صاحب الكفاية من منع اعتباره وعدم معقوليته بتقريب: ان ملاك الوجوب الغيري والغرض منه هو توقف الواجب على المقدمة ومقدميتها له. ومن الواضح ان هذا يتوفر في سائر المقدمات بلا دخل لقصد التوصل فيه اصلاً، فقصد التوصل غير دخيل فيما هو ملاك الوجوب الغيري، ومما يكشف عن حصـول الغرض من مطلق المقدمة ولو لم يقصد بها التوصل هو سقوط الوجوب الغيري مع الاتيان بالمقدمة من دون قصد التوصل بها إلى ذيها، فلا يجب عليه الاتيان بها مرّة أخرى بقصد التوصل، ولو لم يكن الغرض حاصلا بمجرد المقدمة من دون دخل قصد التوصل فيه لم يسقط الأمر الغيري لعدم حصول غرضه.

وبـالجملة: فالمقتضي للوجوب الغيري وهو المقدمية موجود في مطلق المقدمات، والمانع من تعلق الوجوب مفقود، اذ المانع الذي يتصور ليس الا تعلق الحرمة بالعمل فيمنع من البعث اليه وهو غير مفروض ههنا. ومن هنا يظهر عدم صحة النقض بسقوط الوجوب الغيري لو أتى بالفرد المحرم من المقدمة ـ فيما كان لها فردان ـ، مع عدم تعلق الوجوب به، فسقوط الوجوب لا يقتضي كونه مأموراً به. ووجه عدم الصحة هو: ان عدم تعلق الوجوب بالفرد المحرم لمانعية

الحرمة من وجوبه، فالمقتضي وان كان موجوداً إلا أن تأثيره يتوقف على عدم المانع وهو غير متحقق لوجود المانع. فتتلخص دعوى الكفاية: بان المقتضي للوجوب الغيري موجود والمانع مفقود فيتحقق المقتضى ـ بالفتح ـ وهو الوجوب[1].

ففيه:

اولا: النقض عليه بما لو التزم بان عنوان المقدمية مأخوذ في متعلق الوجوب الغيري الملازم ـ كما عرفت ـ لأخذ قصد التوصل في الواجب الغيري ـ بنظره، اذ استشكاله انما كان في المقدمة الاولى لا الثانية ـ، فانه مما لا اشكال فيه سقوط الوجوب لو أتى بالمقدمة من دون قصد التوصل، وعدم لزوم الاتيان بها ثانياً، مع انه يلتزم بكون الواجب هو المقدمة بقصد التوصل.

وثانياً: الحلّ، بان المعلول لا يتحقق بمجرد وجود المقتضي وثبوت عدم المانع، فان للعلة اجزاء اخرى كالشرط والمعدّ، فلعل قصد التوصل يكون شرطاً لتأثير المقتضي، ولم يثبت بنحو جزمي عدم شرطيته وعدم دخل غير المقدمية في الـواجب، ومجرد احتمال الشرطية تكفي في دفع البرهان على عدم أخذ قصد التوصل في الواجب الغيري، فان مراد صاحب الكفاية الاستدلال على عدم أخذه لا بيان عدم الدليل على أخذه. فالاحتمال يكفي في ابطاله، وهو احتمال عقلائي ان لم يجزم به خصوصا بعد ما عرفت من تقريب الوجه العرفي فتدبر ولاحظ.

المقام الثاني: في اعتبار ترتب الواجب على المقدمة.

وقد اختاره في الفصول واستدل عليه بوجوه[2]. وخالفه في ذلك صاحب

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الحائري الطهراني الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٨٦ ـ الطبعة الاولى.

الكفاية، فذهب الى تعلق الوجوب الغيري بعموم المقدمة ترتب عليها الواجب ـ المعبر عنها بالمقدمة الموصلة ـ او لم يترتب. واستدل على مختاره بوجوه اربعه:

الاول: ان الملاك والغرض من الوجوب الغيري متوفر في مطلق المقدمات من دون اختصاص له بصنف دون آخر، وذلك لان الغرض هو حصول ما لولاه لما امكن حصول ذي المقدمة، وليس هو ترتب ذي المقدمة. وذلك لان الغرض هو ما يترتب على الشيء من اثره. ومن الواضح ان الذي يترتب على المقدمة من أثر هو حصول ما لولاه لما امكن حصول ذي المقدمة، اما ترتب الواجب ـ ذي المقدمة ـ فليس من الأمور التي يحصل بالمقدمة، بل لا يحصل بمجموع المقدمات في غير المسببات التوليدية، لتوقف حصول الواجب في الافعال الاختيارية على ارادة المكلف له فلا يحصل بدون ارادته وان حصل جميع مقدماته. وعليه فلا يمكن ان يفرض ترتب الواجب غرضاً من الوجوب الغيري كي يخصص الوجوب بخصوص ما يترتب عليه الغرض وهو المقدمة الموصلة. بل الغرض هو ما ذكر من كونه حصول ما بدونه لا يمكن ان يحصل ذو المقدمة. وبديهي ان هذا يترتب على مطلق المقدمات من دون اختصاص له بقسم خاص منها. وبما انه لا يعتبر في الواجب الا ماله دخل في غرضه كان الواجب الغيري هو مطلق المقدمة لاشتراك الجميع في الدخل في الغرض.

الثاني: انه بعد ان عرفت ان ترتب الواجب يختص بالمقدمة التوليدية، لانها التي يحصل بها المسبب من دون توسط ارادة الفاعل، كحصول الاحراق بالالقاء بالنار، فلو فرض انه هو الغرض من الوجوب الغيري واختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة لزم انكار وجوب المقدمة في مطلق الواجبات غير الواجبات التوليدية، فيلتزم بوجوب العلة التامة فيها، لعدم تخلف المعلول عنها، اما غيرها فقد عرفت ان الواجب لا يحصل بمجموع المقدمات لتوسط الارادة بعد ان كان الفعل اختيارياً.

وقد يورد عليه: ان كل فعل لابد وان يكون له علة تامة لا يتخلف عنها، ضرورة ان الممكن لا يوجد بدون علة. وعليه فكما يلتزم في الواجبات التوليدية بوجوب علتها التامة، كذلك يلتزم بوجوب العلة التامة في سائر الواجبات، لعدم تخلف الواجب عنها فتكون مما يترتب عليها الغرض.

وفيه: ان وجود العلة التامة لكل واجب مسلّم، لكن من اجزاء العلة التامة في الافعال الاختيارية ارادة الفاعل الفعل. ومن الواضح ان الارادة ليست من الامور الارادية الاختيارية ـ وإلا لزم التسلسل ـ، فيمتنع ان يكون متعلقا للتكليف. وعليه فيمتنع تعلق التكليف بالعلة التامة لان من اجزائها ما لايقبل تعلق التكليف به، وهذا بخلاف الافعال التوليدية فان جميع اجزاء العلة التامة من الافعال الاختيارية، لعدم توسط الارادة، فيصح تعلق الوجوب الغيري بالعلة التامة في موردها.

الثالث: انه من الواضح ان الوجوب الغيري يسقط بمجرد الاتيان بالمقدمة بلا انتظار لترتب الواجب عليها، فانه يكشف عن عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة، والا لما سقط الطلب بمجرد الاتيان بالمقدمة، لعدم العلم بتحقق الواجب بمجرده.

الرابع: ـ وقد تخيل انه من الوجه الثالث لكن التحقيق انه وجه مستقل كما سيأتي بيانه ـ ان سقوط الأمر يكون بأحد امور اربعة: الموافقة والمخالفة وارتفاع موضوع التكليف ـ كغرق الميت الرافع لموضوع التكليف بالتغسيل، او التكفين ـ وحصول الغرض من دون تعلق الأمر به لمانع، كما يسقط الأمر التوصلي بفعل الغير للواجب او بالفرد المحرم. ومن الواضح ان سقوط الأمر بالاتيان بالمقدمة ليس بالمخالفة، كما انه ليس بارتفاع موضوع التكليف للاتيان بمتعلقه وليس من جهة حصول الغرض به من دون تعلق الأمر به، لانه لا مانع من تعلق الأمر به، اذ المانع الذي يتصور هو كونه حراماً فعليا، وليس ما نحن

فيه كذلك، فاذا كانت المقدمة واجدة الملاك تعلق بها الأمر كما يتعلق بغيرها لعدم الفرق بينهما. فيتعين ان يكون السقوط من جهة الموافقه وهو المطلوب.

هذا توضيح ما جاء في الكفاية[1].

وقد استشكل المحقق الاصفهاني في الوجه الاول وذكر: انه لا يمكن ان يكون الغرض غير ما هو مسلك صاحب الفصول. ببيان: ان الغرض المفروض لا يخلو..

اما ان يكون هو الملازمة بين عدم المقدمة وعدم امكان ذيها، التي عبر عنها صاحب الكفاية بما لولاه لما امكن ذي المقدمة، وقد عبرّ عنها المحقق الاصفهاني بالمعنى السلبي التعليقي تارة وبالاستلزام العدمي اخرى[2].

واما ان يكون امكان ذي المقدمة ذاتاً ووقوعياً.

واما ان يكون التمكن من ذي المقدمة والقدرة عليه.

اما الاول: فهو ليس بأثر لوجود المقدمة، بل هو لازم أثرها، فان أثر المقدمة انما يكون امراً وجودياً لا عدمياً.

واما الثاني: فامكان ذي المقدمة مطلقا، وكذلك التمكن عليه، متحقق بامكان المقدمة والتمكن عليها لا بوجودها، فهما من آثار امكان المقدمة والتمكن عليها لا من آثار وجودها.

ثم أخذ في تقريب مسلك صاحب الفصول[3].

والذي يهمنا البحث عنه فعلاً هو القسم السلبي من كلامه ـ أعني ما نفى به مسلك صاحب الكفاية ـ لا القسم الايجابي ـ أعني الذي اثبت به مسلك صاحب الفصول ـ. فنقول: انه يمكن ان يفرض كون الغرض هو التمكن من

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢)لاحظ حاشيته على شرحه المقام، قد اوضح الاشكال فيها جيداً. (منه عفي عنه).

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٠٥ ـ الطبعة الاولى.

ذي المقدمة، ولكن لا بالمعنى الاصطلاحي الفلسفي للتمكن، كي يرد عليه ما عرفت، بل بمعنى عرفي وبيان ذلـك: ان التمكن على الشيء ذي المقدمات يتصور عرفاً على نحوين:

احدهما: التمكن بالواسطة، وذلك قبل الاتيان بمقدماته التي يتمكن على الاتيان بها، فانه يقال عرفا انه يتمكن على ذي المقدمة ولكن بواسطة، لانه لا يستطيع اعمال ارادته في ذي المقدمة بلا واسطة.

ثانيهما: التمكن عليه بدون واسطة، بحيث يستطيع اعمال ارادته فيه بلا واسطة، كما لو جاء بالمقدمة فانه يتمكن من اعمال ارادته في ذيها بلا واسطة المقدمة.

وعليه، فيمكن ان يدعى كون الغرض من المقدمة هو حصول التمكن على الـواجب بالمعنى الثاني وهو التمكن بلا واسطة، وهو يتوقف على وجود المقدمة لا على التمكن منها كما عرفت.

وبالجملة: امكان كون الغرض هو التمكن من ذي المقدمة بالمعنى الذي ذكرناه ثابت لكن لايتعـين ذلك الا بنفي امكان كون الغرض هو ترتب ذي المقدمة او ما يلازمه، والا احتاج ترجيح احدهما على الآخر الى دليل إثباتي. فالتفت.

واما الوجه الثاني: فقد عرفت الاستشكال فيه: بان كل واجب ممكن، فلا يوجد الا بوجود علته التامة، فالعلة التامة في كل واجب توليدي او غيره مما يترتب عليها الواجب، فتكون واجبة، ولا يختص الوجوب الغيري بالاسباب التوليدية. كما عرفت ما اجاب صاحب الكفاية من ان الارادة من اجزاء العلة التامة في الواجبات الاختيارية الارادية، وهي غير قابلة لتعلق التكليف بها، لانها ليست بالاختيار لاستلزام ذلك التسلسل.

وهذا الجواب مخدوش لوجهين:

الاول: ان المتقرر في محله ـ كما سيجيء في مبحث التجري ـ ان الارادة لا يمتنع ان تكون بالاختيار، وانما الذي يمتنع هو تقوم الارادة بالارادة والاختيار، فانه مما يستلزم التسلسل. وبعبارة اخرى: انه لا يجب ان تكون الارادة بالارادة للزوم التسلسل، لا انه لا يمكن ان تنشاء الارادة عن ارادة غيرها، فانه لا محذور فيه، بل وقوعه يشهد له الوجدان، كما يتضح بملاحظة بعض الأمثلة العرفية. وعليه فلا يمتنع تعلق التكليف بالارادة لانها يمكن ان تكون اختيارية قابلة للبعث.

الثاني: انه لو تنزلنا وسلمنا امتناع اختيارية الارادة مطلقا وامتناع تعلق البعث بها لاجل ذلك، فهو لا يرتبط بما نحن فيه من فرض تعلق الوجوب الغيري بها، لان الوجوب الغيري الذي يفرض ثبوته وتعلقه بالمقدمة ليس حكماً مجعولا متكفلاً للبعث على حد سائر الوجوبات، وانما عبارة عن شوق نفساني يتعلق بالمقدمة بتبع تعلق الشوق بذيها، فحقيقة الوجوب الغيري ليست الا شوقاً مترشحاً عن الشوق النفسي المتعلق بذي المقدمة. ومن الواضح ان متعلق الشوق لا يعتبر فيه ان يكون اختيارياً، فكثيراً ما يتعلق الشوق بأمر غير اختياري، ولا وجه لاعتبار كونه اختيارياً كما لا يخفى.

فعليه، لا مانع من تعلق الوجوب الغيري بالارادة، اما لاجل كونها اختيارية، او لاجل عدم اعتبار الاختيار في متعلق الوجوب الغيري.

واما الوجه الثالث: ـ ويتبعه الوجه الرابع، لانهما بملاك واحد، ولذا تخيل وحدتهما وكونهما وجهاً واحداً لا وجهين ـ فيمكن دفعه: بان سقوط الأمر الغيري بالمقدمة عند الاتيان بها لا يكشف عن تعلق الامر الغيري بذاتها، فانه يمكن ان يكون من قبيل سقوط الأمر بالجزء عند الاتيان به، مع انه لا يقطع بفراغ الذمة الا عند الاتيان بجميع اجزاء المركب الارتباطي، فمع عدم الاتيان بها تبقى الذمة مشغولة. فالاتيان بالجزء مسقط لأمره ـ اذ لا يجب الاتيان به فعلاً

ثانياً ـ، لكن سقوطه مراعي بالاتيان بباقي الاجزاء وبدونه لا يستقر السقوط. وعليه فيما نحن فيه يمكن ان يكون من هذا القبيل، فان الامر الغيري وان كان يسقط بمجرد الاتيان بالمقدمة، لكنه سقوط مراعي بالايصال وترتب الواجب، وبدونه يلزم الاتيان بها ثانياً.

والذي يتحصل من مجموع ما ذكرنا: ان ما ذكره صاحب الكفاية من الاشكالات على القول بوجوب المقدمة الموصلة والمحاذير فيه غير تام في نفسه، سوى الاشكال الاول الذي يبتني على أخذ الغرض هو التمكن لا فعلية الترتب. ولا يخفى انه ليس بمحذور ثبوتي في القول بالمقدمة الموصلة فالقول بالمقدمة الموصلة ممكن في نفسه، وانما الالتزام به او بعدمه ينظر فيه ما تقتضيه الوجوه الاثباتية.

لكن المحقق النائيني (قدس سره) ذهب الى استحالة الالتزام بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، لانه يستلزم محاذير ثلاثة. وبيان ذلك ـ كما جاء في اجود التقريرات ـ: ان الايصال المعتبر ليس من الصفات الخارجية التي تتنوع باعتبارها المقدمة وتنقسم الى قسمين، نظير الكفر والايمان في الانسان، وانما هو من الصفات الانتزاعية المنتزعة عن الاتيان بذي المقدمة، فاذا أخذ هذا القيد الانتزاعي المتوقف تحققه على الاتيان بذي المقدمة في الواجب المقدمي لزم:

اولا: ان يكون الواجب النفسي مقدمة للمقدمة لتوقف تحقق الايصال على تحققه، وهو باطل لاستلزامه الدور، لان الواجب النفسي يتوقف على تحقق المقدمة، فاذا كان مقدمة لها كان تحققها منوطا بتحققه فيلزم الدور.

وثانيا: ان يكون الواجب النفسي واجباً بوجوب ناشئ من المقدمة، لانه يكون مقدمة لما هو واجب كما تقرر في الوجه الاول، وهو باطل ايضا لمحذور الدور، فان وجوب المقدمة انما يترشح من وجوب ذيها، فهو معلول لوجوبه، فاذا كان وجوب ذيها معلولاً لوجوبها لزم الدور.

وثالثا: ان تكون ذات المقدمة مقدمة للمقدمة وهو يستلزم الخلف او التسلسل.

اما لزوم كونه مقدمة للمقدمة الواجبة: فلان المقدمة الواجبة على الفرض هي الذات بقيد الايصال، فكل من الذات والتقيد بالايصال جزء المقدمة، وجزء الشيء مقدمة له لتوقفه عليه، فذات المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة.

واما لزوم الخلف او التسلسل: فلانه اذا كانت ذات المقدمة مقدمة للمقدمة وللواجب الغيري، ترشح عليها الوجوب قهراً. وحينئذ نقول: ان الوجوب الآخر اما ان يتعلق بذات المقدمة من دون اعتبار الايصال، فهو خلف المدعى من اعتبار قيد الايصال في الواجب الغيري وكّر على ما فرّ منه، واما ان يتعلق بالمقدمة الموصلة، فهو يستلزم ان تكون ذات المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة الى المقدمة الموصلة، فيترشح عليها الوجوب الغيري، وحينئذ اما ان يتعلق بها بذاتها فقط وهو خلف. او بقيد الايصال فيلزم ان تكون ذاتها مقدمة وهكذا يستمر هذا الكلام في الذات الى غير نهاية.

والانصاف ان هذه المحاذير الثلاثة غير تامة:

اما الاول: فلان قيد الايصال لم يؤخذ مقوماً للمقدمية، وانما أخذ مقوماً للواجب الغيري، اما المقدمة فهي ذات العمل، وعليه فلا دور، لان ما يتوقف على الواجب النفسي هو الواجب الغيري بما هو كذلك لا المقدمة، وما يتوقف عليه الواجب النفسي هو ذات العمل بلا حيثية وجوبه الغيري.

واما الثاني: فلان الوجوب المترشح من قبل الواجب الغيري على الواجب النفسي غير الوجوب الذي يترشح منه الوجوب الغيري، فان ما يترشح منه الوجوب الغيري هو الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة. وأما ما يترشح من الواجب الغيري فهو وجوب غيري، وهو غير الوجوب النفسي فلا دور. غاية الامر أنه يلزم أن يترشح من قبل الوجوب النفسي وجوب غيري

يتعلق بما تعلق به، وهو لا محذور فيه.

واما الثالث: فلان ذات المقدمة وان كانت مقدمة للمقدمة بقيد الإيصال، باعتبار أنها جزؤها، ولكنها مقدمة داخلية، وقد تقدم أنها غير قابلة لتعلق الوجوب الغيري بها حتى بنحو التأكد، فلا يتأتى فيها الكلام السابق لعدم موضوعه.

هذا مضافاً إلى أنّه يمكن أن يدّعىٰ: كون الواجب الغيري بنحو يلازم الايصال وترتب الواجب، لا بأن يؤخذ الايصال قيداً في الواجب، ومعه ترتفع جميع هذه المحاذير، لكونها مبتنية على أخذ قصد الايصال بعنوانه في الواجب الغيري. فلاحظ.

والمتحصل: هو عدم تمامية ما افاده المحقق النائيني من المحاذير.

وتحقيق الكلام: ان البحث يقع في مقامين:

الاول: في بيان معقولية القول بالمقدمة الموصلة وامكانه.

الثاني: ـ بعد الفراغ عن معقوليته ـ في بيان الدليل عليه إثباتاً، فإن مجرد المعقولية لا يكفي في الالتزام به بعد فرض معقولية القول الآخر. ومجرد دعوى اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة لا يغني ولا يسمن من جوع.

اما المقام الاول، فتحقيقه: انّه لا بدّ من ذكر بعض احتمالات القول بالمقدمة الموصلة. وبيان ما يدور حولها من كلام. فنقول: انه قد استقرب كون الواجب الغيري متعلقاً بخصوص العلّة التامّة التي يترتب عليها الواجب قهراً، فلاّ بدّ من النظر إلى ما ذكر من المحاذير المتقدمة، وبيان التفصّي عنها ان أمكن. وهي سبعة، اربعة ذكرها صاحب الكفاية[1] ، وثلاثة ذكرها المحقق النائيني[2] .

فاما ما ذكره صاحب الكفاية.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٣٧ ـ الطبعة الاولى.

فالاول منها: لا يرتبط بالمرّة مع القول المزبور، وذلك لان حاصله هو: ان الغرض من الوجوب لو كان هو الترتب، فهو ممّا لا يتحقق بمجموع المقدمات فضلاً عن كلّ واحد منها.

ومن الواضح ان موضوع هذا الايراد هو دعوى تعلق الوجوب بكلّ مقدمة، فتنفى بان كلّ مقدّمة ممّا لا يترتب عليها الغرض، وهذا أجنبي عن القول المزبور، فان دعواه تعلق الوجوب بالعلّة التامّة لا بكلّ مقدّمة، فالايراد أجنبي موضوعاً عن هذا القول.

وامّا الثاني: فحاصله دعوىٰ إختصاص الوجوب الغيري بالاسباب التوليدية ـ لو قيل بالمقدّمة الموصلة ـ، ولا يتعلق بالعلّة التامّة في غير المسببات التوليدية، لانّ أحد اجزائها هو الارادة، وهي غير قابلة لتعلق التكليف بها.

وهذا يرتبط بالقول المزبور، لانّه قول بتعلق الوجوب بالعلّة التامّة، وصاحب الكفاية بوجهه الثاني ينفيه، ويدّعي اختصاصه بالسبب التوليدي، ولكنك عرفت الخدشة فيه:

اوّلاً: بان الارادة قابلة لتعلق التكليف بها، لامكان كونها إرادية، والممتنع برهاناً هو لزوم كونها إرادية.

وثانياً: بان الوجوب الغيري قابل لتعلقه بالارادة وان كانت غير اختيارية، لانّه ليس عبارة عن بعث وانّما هو عبارة عن شوق نفسي. ومن الواضح إمكان تعلق الشوق النفسي بالأمر غير الاختياري.

ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بعدم إختيارية الإرادة مطلقاً، وعدم صحة تعلق الوجوب الغيري بها. فهذا لا يمنع من القول بالمقدّمة الموصلة بهذا المعنى، وذلك بان يلتزم بان متعلق الوجوب هو سائر المقدمات غير الإرادة، نظير ما يقال في قصد القربة. فان وجود المانع من تعلق التكليف بقصد القربة لا يمنع من تعلق التكليف بغيرها ممّا هو دخيل في الغرض. فالوجوب الغيري متعلق بغير الإرادة

من المقدمات، وعدم تعلقه بالإرادة لمانع عدم القدرة وان كانت دخيلة في الغرض.

وهذا وان لم يكن قولاً بتعلق الوجوب بالعلّة التامّة لكنه حكماً مثله فتدبر.

وامّا الثالث والرابع: فحاصلها هو سقوط الوجوب الغيري عند الاتيان بالمقدّمة الكاشف عن تعلقه بها من دون اعتبار الايصال. ولا يخفى أنّه ينافي الالتزام بوجوب خصوص العلّة التامّة.

لكنك عرفت الاشكال فيه.

وبيانـه: أنّـه كما أنه إذا أتى بجزء المأمور به الارتباطي يسقط الامر الضمني المتعلق بالجزء، ولكنّه مراعىٰ بالاتيان بسائر الاجزاء، لانّ سقوطه من دون مراعاة ينافي الارتباطية والأمر الضمني، والسّر فيه ان الأمر الضمني له جانبان، جانب الداعوية وجانب الامتثال وسقوطه بالموافقة، فعند الاتيان بالجزء تنتفي داعوية الأمر الضمني، ولكنه لا يسقط بمجرد ذلك، بل امتثاله يتوقف علىٰ الاتيان بباقي الاجزاء المرتبطة به، كذلك ما نحن فيه، فانّه إذا فرض وجوب العلّة التامّة كانت كلّ مقدّمة واجبة بالوجوب الضمني لانّها جزء الواجب، فعند الاتيان بها ترتفـع داعوية الأمر الضمني، ولكنّه لا يسقط إلّا بالاتيان بسائر اجزاء العلّة التامّة الملازم لترتب الواجب.

وامّا ما ذكره المحقق النائيني، فقد عرفت الاشكال في كلّ واحد بنفسه. فلا ترد على هذا القول، كما عرفت أنّها جميعها تبتني على أخذ قيد الايصال بعنـوانـه في الـواجب الغيري، وهذا القول لا يتكفل ذلك، فان واقعه تعلق الوجوب بذات العلّة التامّة، من دون أخذ قيد الايصال، نعم هي ملازمة للايصال لكنّه لا يترتب على ذلك آثاره ومحاذيره. فلاحظ.

واذا ظهر انّ القول بالمقدّمة الموصلة بهذا المعنى معقول في نفسه، فيقع الكلام في..

المقام الثاني ـ أعني مرحلة الاثبات ـ:

وقـد نسب صاحب الفصول الاستدلال على دعواه، وهي اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة، بانّه الاشكال في صحة منع المولىٰ عن جميع مقدّمات الواجب غير التي يترتب عليهـا الواجب، فيصرح بتحريم المُقدّمة غير الموصلة، فانّه يكشف عن عدم تعلق الوجوب بها، وإلّا لامتنع عنها، فانّه من باب اجتماع المتضادين[1] .

وأورد عليه صاحب الكفاية بوجهين:

الاول: وهـو يتكفـل منع دلالته على المدعىٰ. وذلك ببيان: انّ الملازمة المدعاة لا تكون علّة تامة لتعلق الوجوب الغيري بالمقدّمة، وانّما هي مؤثرة بنحو الاقتضاء، وفعلية تأثيرها تتوقف على عدم وجود المانع، فاذا كان هناك مانع من تعلق الوجوب الغيري كتعلق الحرمة بالمقدّمة، فلا يثبت الوجوب لها، فمانعية المنع لا تكشف عن اختصاص الوجوب الغيري بالموصلة، اذ تعلق الوجوب بغيرها يمكن أن يكون لأجل وجود المانع لا لعدم المقتضي.

الثاني: وهو يتكفل نفي الاستدلال وبيان عدم امكان المنع عن المقدّمة غير الموصلة للزوم المحذور من جهتين:

الأُولىٰ: انّه يلزم أن لا تتحقق مخالفة للواجب في تركه، وذلك لانّ وجوب الواجب معلق على القدرة عليه، والقدرة عليه بالقدرة على مقدماته. ومن الواضح أنّه كما تعتبر القدرة على المقدمات عقلًا تعتبر القدره عليها شرعاً، بانّ لا تكون ممنوعاً عنها ومحرمة شرعاً، وإلّا كانت غير مقدورة، فاذا فرض المنع عن المقدّمة غير الموصلة واختصاص الجواز بالموصلة، كان تحقق القدرة على المقدّمة شرعاً منوطاً باتيان الواجب، فمع عدم الاتيان به كانت المقدّمة محرمة لانّها غير موصلة،

---

(١) الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٨٧ ـ الطبعة الاولى.

فكان غيرمقدور فيسقط وجوبه، فلا يكون تركه مخالفة.

الثـانية : انّه إذا فرض كون ثبوت القدرة على المقدّمة منوطاً بصورة الاتيان الواجب، فتكون القدرة عليه منوطة بالاتيان به فيكون وجوبه مختصاً بصورة الاتيان به، وهو محال لانّه من طلب الحاصل[1].

أقول: ورود الايراد الاول يبتني على كون نظر صاحب الفصول في كلامه الى الاستدلال على وجوب خصوص المقدّمة الموصلة دون غيرها، فانّه يورد عليه بان ما ذكر لا دلالة له على ذلك، وهذا المعنى هو الذي فهمه صاحب الكفاية وتابعه المحقق النائيني[2]، فحملا كلام الفصول على الاستدلال.

امّا لو كان نظره ـ كما فهمه المحقق الاصفهاني[3] ـ إلى نفي محالية القول بالمقدّمة الموصلة في قبال من أدعى محاليته ووجود المحاذير فيه. فالايراد بعيد عن محط نظر المدعي، إذ كلام الفصول يتضمن امكان اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة كالفرض الذي ذكره، والايراد لا يتكفل منع صحة الفرض، بل غاية ما يتكفل منع دلالة الفرض على الاختصاص، وهو غير ملحوظ في الاستشهاد بالفرض اذ الملحوظ فيه دلالته على امكان الاختصاص لا ثبوت الاختصاص.

نعم الايراد الثاني موجه، فانّه يتكفل منع الفرض.

ولكن اورد عليه المحقق النائيني ان جواز المقدّمة غير مشروط بالإيصال، ليتوقف تحققه على تحقق الايصال خارجاً، بل المتوقف عليه انّما هو تحقق ما هو جائز شرعـاً، إذ المفـروض ان الايصال قيد للواجب لا للوجوب، وبما انّ المقدّمة الخـاصة وهي الموصلة مقدورة للمكلف، للقدرة على ايجاد قيده وهو الايصال، والمفروض جوازها شرعاً، فهو يكفي في تحقق القدرة على الواجب، لكفاية جواز

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٣٧ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٠٩ ـ الطبعة الاولى.

المقـدّمـة في الجملة فيهـا. وعليه فلا يلزم ان لا يكـون ترك الـواجب مخالفة وعصياناً[١] .

وما ذكره من ان الايصال ليس قيداً للجواز بل هو قيد لتحقق الجائز، نظير أجزاء الصلاة، فانّ كلا منها واجب بالوجوب الضمني ولو لم يأت بالآخر، إلّا أن اتصاف المأتي به بالوجوب يتوقف على الاتيان بغيره.

وقد يوجه كلام صاحب الكفاية ويدفع كلام النائيني بوجهين:

الوجه الاول: ان الجواز والمنع لما كانا واردين على ذات واحدة، وهي ذات المقدّمة ولكن أخذ في المنع عدم الايصال كما أُخذ في الجواز الايصال، كان ذلك ملازم قهراً لتقييد أصل الجواز بالايصال، وذلك لانّه عند تحقق المقدّمة وقبل تحقق الايصـال لا تكـون المقـدّمة متصفة فعلًا بالجواز ولا بالمنع، فاذا تحقق الايصـال اتصفت بالجـواز. ومن الـواضـح ان تحقق الايصال لا يلازم تحقق خصوصية تكوينية منوعة للمقدّمة، كما لا يكشف عن وجود خصوصية يكون الفعل بها متصفاً بالجواز. فيكون الايصال كاشفاً عن سبق ثبوت الجواز للفعل، إذن لا تأثير له في الفعل إلّا اتصافه بالجواز. فالفعل الجائز بما أنّه جائز لا يكون إلّا بالايصال فللمكلف ان لا يأتي بالفعل الواجب، فلا تتحقق المقدّمة الجائزة فيتحقق الجواز باختيار المكلف، وليس هناك حصة جائزة منحازة عن الحصة الممنوعة.

الوجه الثاني: ان الجواز الثابت هنا ليس هو الجواز بمعنى الاباحة، بل الجواز بالمعنى الأعم ـ أعني عدم المنع ـ ، وهو ليس بحكم مجعول كي يعلق على شرط او يتعلق بحصـة خاصة. وانّما المجعول ليس إلّا المنع، وهو متعلق بالمقدّمة بقيد عدم الايصال. وعليه فاذا تحقق الايصال كان رافعاً للمنع ومانعاً

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٤٠ ـ الطبعة الاولى.

منه، فعدم المنع انما يتحقق بالمانع عن المنع، وهو الايصال.وعليه فيكون الجواز ـ وهو عدم المنع ـ مشروطاً بالايصال، اذ مع عدم الايصال يثبت المنع لثبوت قيده. فلاحظ.

والحقّ ان ايراد. المحقق النائيني وارد، وكلا الوجهين مخدوشان:

امّـا الاول: فلانّ الجـواز متعلق بالحصـة المقيّدة، أعني المقـدّمـة بقيد الايصال، بحيث كان قيد الايصال قيداً للمتعلق لا الحكم. وعليه فقبل تحقق الايصال لم يثبت متعلق الحكم، لعدم حصول جزئه الآخر وهو التقيد، فليس الايصـال دخيلاً في الاتصاف بالجواز، بل دخيل في تحقق متعلق الجـواز ومصداق ما هو الجائز، فانّه محقق لخصوصية التقيد المأخوذة في المتعلق، فالجواز ثابت من اول الأمر على الحصّة المقيّدة كما افاد المحقق النائيني، نظير اجزاء الصلاة كما عرفت.

وعليه، فالواجب مقدور عليه للقدرة على مقدّمته فتركه يكون مخالفة، كما أن وجوبه لا يكون معلقاً على الاتيان به كي يكون من طلب الحاصل المحال.

وامّا الثاني: فلانّ المنع اذا كان متعلقاً بالمقدّمة المقيّدة بعدم الايصال، كان عدمـه قهـراً متعلقاً بالمقدّمة بقيد الايصال، فيكون الايصال دخيلاً في تحقيق الخصوصية المأخوذة في متعلق عدم المنع، وثبوت الجزء الآخر لغير الممنوع وهو التقيد بالايصال. لا دخيلاً في ثبوت عدم المنع كي يجيء ما تقدم.

وعليه، فيكون الواجب مقدوراً للقدرة على مقدّمته، فلا يكون وجوبه معلقاً على الاتيان به، فيكون تركه مخالفة وعصياناً كما لا يكون من طلب الحاصل.

وخلاصة الكلام: ان الايراد الثاني على صاحب الفصول غير صحيح.

وامّـا الاول فهو انّما يمنع الاستدلال على ثبوت اختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة لا الاستدلال على امكانه الذي يمكن ان يكون نظر

القائل اليه.

واما ايراد المحقق النائيني على صاحب الفصول فمحصله: ان جواز المنع عن بعض المقدمات لا يلازم اختصاص ملاك الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة، لان التوقف ان لم يكن هو ملاك الوجوب لزم عدم تعلق الوجوب بجميع المقدمات وانكار وجوب المقدّمة وان كان هو الملاك، فامّا ان يكون هو الملاك بقول مطلق من دون تقييده بشيء كان اللازم وجوب جميع المقدمات لاشتمالها على الملاك. وان كان الملاك هو الحصّة الخاصة من التوقف، وهي ما يستحيل انفكاك الواجب عنه في الخارج، لزم اختصاص الوجوب بالمقدمات التوليدية وهو ممّا لا يلتزم به[1].

ويمكن الجواب عنه بتصوير شق آخر للترديد وهو: كون الملاك هو التوقف على ما يلازم وجود ذي المقدّمة، وليس لازمه تعلق الوجوب بالمقدّمة الموصلة، بل يمكن الالتزام بتعلق الوجوب بما يلازم المقدّمة الموصلة لا بعنوان المقدّمة الموصلة، فلا يرد عليه أي محذور كما أشرنا إليه. امّا هذا العنوان الملازم فسيأتي تحقيقه.

ومن مجموع ما ذكرناه يتبين أن ما ذكره في الفصول يصلح وجهاً لبيان امكان القول بالمقدّمة الموصلة.

والغريب من المحقق النائيني ما يظهر من كلامه من الاعتراف بصحة الفرض الذي ذكره صاحب الفصول، مع ان لازمه اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة الذي ذهب إلى محاليته عقلاً وثبوت المحاذير فيه.

امّا وجه إعترافه بصحة الفرض المزبور، فلما جاء في تقريرات بحثه من قوله: «ان جواز المنع لا يدل...» فانّه ظاهر في الاعتراف بجواز المنع الذي

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٣٨ ـ الطبعة الاولى.

عرفت ان لازمــه اختصــاص الـوجـوب الغيري بالمقدّمة الموصلة. وفي كون الاشكال عليه من ناحية أخرى وهي عموم الملاك ونحوه.

وبالجملة: فظاهر كلامه هنا يتنافى مع ما تقدّم منه من عدم معقولية المقدّمة الموصلة.

والـذي صار بايدينـا من مجمـوع ما تقدّم هو: إمكان القول بالمقدّمة الموصلة، وامكان القول بوجوب مطلق المقدّمة، فأيّها يتعين الالتزام به؟.

استدل صاحب الفصول على الاول بوجوه ثلاثة ذكرها صاحب الكفاية:

الاول: ان طريق ثبوت وجوب المقدّمة ليس إلّا حكم العقل بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، والقدر المتيقن منه هو الملازمة بين وجوب شيء ووجوب خصوص مقدمته الموصلة.

الثـاني: ان العقل والضرورة قاضيان بصحة تصريح الآمر بعدم إرادة المقدّمة غير الموصلة في الوقت الذي يقضيان فيه بقبح تصريحه بعدم ارادة مطلق المقدّمة او خصوص الموصلة.

الثـالث: انّـه لما كان الغرض من وجوب المقدّمة هو التوصل بها الى الواجب، فلا بدّ ان يكون حصوله مأخوذاً في مطلوبيتها، فان من يريد شيئاً لأجل التوصل إلى آخر لا يريده اذا تجرد عنه بلا إشكال.

واستشكل في هذه الوجوه صاحب الكفاية ببيان: انّه بعد ان تقدّم منا بيان ثبـوت حكم العقـل بوجـوب مطلق المقدّمة بلا تخصيص له بخصوص المـوصلة، فلا يبقى مجال لدعـوى كون القـدر المتيقن منه وجوب الخصوص المـوصلة، وبذلك يندفع الوجه الثاني، فانّه ليس للآمر الحكيم التصريح بعد مطلوبية المقدّمة غير الموصلة لثبوت الملاك فيها كغيرها.

نعم، له ان يصرح بعـدم حصول المطلوب أصلاً ـ مع حصولها فقط ـ لكون نظره الأصلي الى المطلوب النفسي، فحين عدم حصوله لا نظر له إلى

حصول المقدّمة وان كانت مطلوبة تبعاً وهذا لا يعني عدم وجوبها، لان التصريح المزبور ناشئ من تبعية الوجوب الغيري لا عدمه.

وامّا الوجه الثالث، فاندفاعه بما ثبت من ان الغرض والملاك في الوجوب الغيري ليس هو التوصل، بل التمكن من ذي المقدّمة وهو متوفر في جميع المقدمات[1].

فاساس مناقشة صاحب الكفاية وارتباط كلامه بكلام صاحب الفصول هو: انّـه بعـد انّ تمّ الاستدلال على كون الغرض هو التمكن وعدم إمكان اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة، لا وجه لما ذكر من عدم الدليل على وجوب غير الموصلة او صحة تصريح الآمر بعدم ارادة غير الموصلة ونحو ذلك، فانّه لا ينهض في قبال الاستدلال المتقدّم.

ومناقشته وجيهة لشق استدلاله المتقدّم، إلّا إنا ناقشنا كلامه المتقدم ولم يثبت لدينا من كلامه سوى امكان القول بوجوب المقدّمة الموصلة لا تعينه، فلا بدّ لنا من الوقوف موقف المتأمل في ادلة الفصول لا الوقوف موقف المستظهر لها كما فهمه صاحب الكفاية.

والانصاف ان الوجه الاول لا مناقشة فيه، فانّه لا طريق لدينا إلى إحراز حكم العقل، ومع عدم احرازه من حيث المقدار وغيره لا نستطيع الجزم به، وعدم الجزم في حكم العقل ملازم للجزم بعدم الحكم كما لا يخفى، فالقدر المتيقن من حكم العقل ليس إلّا وجوب خصوص المقدّمة الموصلة لا غير.

ومنشأ التردد المذكور وان كان هو التردد في كون الملاك هو التوصل الى الواجب والتمكن منه، فكان الأنسب تحقيق ما هو الملاك إلّا إنّه حيث لا طريق لنا إلى ذلك وكان وجوب المقدّمة الموصلة محرزاً على كل تقدير، فالمحرز من حكم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

العقل هو دون غيره ، وان لم يعلم الملاك فيه تفصيلاً ، إذ لا يعتبر حكم العقل معرفة ملاك ما يحكم به بنحو التفصيل، بل يكفي العلم الاجمالي بثبوت ملاك الحكم في المورد.

وبالجملة: فالوجه الاول يكفي في الحكم بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، ومعه لا نحتاج إلى بعض الاستدلالات المذكورة، فانّها لا تنهض على المدعى كما جاء في كلام المحقق الاصفهاني من الاستدلال: بانّ الغرض من المقدّمة لما كان تبعياً، والغرض الأصلي انّما هو في ذي المقدّمة فمع حصول المقدّمة وعدم حصول ذي المقدّمة لا غرض من هذه المقدّمة[1]. فانّه لا يخلو عن مصادرة، فان المتجه هو البحث عن الغرض والملاك في وجوب المقدّمة وانّه هل هو التوصل إلى الواجب او التمكن منه؟. امّا تبعية الغرض من المقدّمة، فهو لا يعتبر في وجوبها مطلقاً لو كان الغرض من وجوبها هو التمكن من ذيها. فكلامه (قدّس سره) بعيد عن نقطة البحث.

ثمّ انّك قد عرفت تصوير القول بالمقدّمة الموصلة بالالتزام بتعلق الوجوب الغيري بالعلّة التامّة بلا ورود أي محذور فيه.

وبعد ان تبين نهوض الدليل على اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة، يمكننا القول بكونه متعلقاً بالعلّة التامّة، فلا يكون لدينا إلاّ وجوب غيري واحد متعلق بالعلّة التامّة.

إلاّ انّه يتنافى مع ما هو المتسالم عليه بين الاعلام، والمفروغ منه لديهم، من تعلق الوجوب بكل مقدّمة بنفسها، بحيث تتعدد الوجوبات الغيرية بتعدد المقدّمات، وانّما النزاع في اقتصار الوجوب على المقدّمات الموصلة او عمومه لجميعها.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٠٦ ـ الطبعة الاولى.

وقد حاول المحقق العراقي ـ كما جاء في تقريرات بحثه ـ نفي صحّة القول باختصاص الوجوب الغيري بالعلّة التامّة عن طريق البرهان والوجدان.

امّا البرهان فبيانه: انّ المقدمات يختلف نحو تأثيرها. فمنها: ما يكون تأثيره بنحو الاقتضاء والفاعلية، وهو المعبر عنه بالمقتضي. ومنها: ما يكون تأثيره على نحو الشرطية، وهو الشرط. ومنها: ما يكون تأثيره بنحو الإعداد، وهو المعدّ. ومن الواضح ان اختلاف انحاء المقدمات يستلزم اختلاف نحو تقييد الواجب النفسي بها، فيتعدد التقيد بتعدد أنحاء التأثير ولا يرجع الى نحو واحد، وظاهر ان التقيد متعلق للامر النفسي الضمني، فيترشح منه أمر غيري مستقل متوجه إلى كل مقدّمة من المقدّمات، فيتعدد الامر الغيري بتعدد المقدّمات سنخاً.

وامّا الوجدان فتقريبه: انّه لا اشكال في امكان الاتيان بكل مقدّمة بقصد أمرها الاستقلالي كالوضوء في باب الصلاة وهذا لا يتلاءم مع كون الأمر المتعلق به ضمنياً، اذ لو كان ذلك لما جاز قصد أمرها الاستقلالي، بل يكون مصداقاً للتشريع[1].

والانصاف: انّ محاولة المحقق العراقي فاشلة، للخدشة في برهانه من وجوه:

الاول: انّه أخص من المدعىٰ، فانّه اذا كان تعدد سنخ التأثير في المقدمات هو الموجب لتعدد التقيدات التي ينشأ منها الوجوب الغيري، فمقتضى ذلك تعلق وجوب غيري واحد بالمقدمات المتحدة في نحو التأثير كالمعدات او الشروط، لان التقيد بها واحد فيترشح منه وجوب غيري واحد. والمدعى غير ذلك، فانّ المدعى تعلق الوجوب بكل مقدّمة مقدّمة.

الثاني: انّ الكلام لا يختص بالمقدّمة الشرعية التي أُخذ التقيد بها جزء

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٩٠ ـ الطبعة الاولى.

للواجب النفسي، بل هو في مطلق المقدّمة ولو كانت عقلية، ومن الواضح انّ التقيد بالمقدّمة العقلية لم يؤخذ في الواجب النفسي كي يترشح منه وجوب غيري على المقدّمة، فالوجوب الغيري لا يرتبط بالتقيد وإلّا لاختص بالمقدّمة الشرعية.

الثالث: انّ الوجوب الغيري ليس معلولاً للأمر الضمني والارادة الضمنية المتعلق بالتقيدات، وانّما هو معلول للغرض التبعي الناشئ من الغرض الأصيل، وهو اما التمكن من الواجب او حصوله، والذي يفرض غرضاً على القول بالمقدّمة الموصلة هو حصول الواجب والوصول اليه، وهو غرض واحد تنشأ ضمن ارادته ارادة المقدّمات ، وارادته لا تستلزم ان تتعلق بكل مقدّمة ارادة، بل يمكن ان تنشأ عنه ارادة واحدة تتعلق بمجموع المقدّمات. و هذا الغرض وان كان تبعياً لكنّه ناشئ من الغرض الاصيل المتوفر في ذي المقدّمة ولا ارتباط له بالاوامر الضمنية المتعلقة بالتقيدات.

وامّا ما استشهد به من الوجدان بامكان الاتيان بالوضوء للصلاة بداعي أمره المستقل، فهو غريب بعد ان عرفت فيما تقدم من النقض والابرام في صحة قصد الأمر الغيري في الوضوء، وان الأمر المقصود امتثاله ما هو؟ فكيف يتضح ذلك سريعاً بالوجدان؟!.

والخلاصة ان ما افاده المحقق العراقي لا يخلو عن خدشة. فلا دافع لدعوىٰ تعلق الوجوب بالعلّة التامّة، غير انّه خلاف المتسالم والمفروغ عنه بين الاعلام ـ ان صحّ كون هذا دافعاً ـ.

ثمّ أنّه لو لم يلتزم بتعلق الوجوب الغيري بالعلّة التامّة والتزم بأنّه متعلق بكلّ مقدّمة مستقلاً..

فهل يمكن تصوير اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة بنحو معقول سالم عن كل محذور؟ تصدى الاعلام لتصويره بوجه معقول.

فذهب المحقق العراقي إلى تعلق الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة، لكن لا بنحو أُخذ الايصال قيداً، بل هو مأخوذ بنحو القضية الحينية نظير حمل النوع على الانسان، فانّه لا يصح إلّا عند لحاظ الانسان، مع انّ الموضوع ليس هو الانسـان المقيّد باللحـاظ، لانّه كذلك يكون جزئياً ذهنياً لا نوعاً كلياً، وانّما المـوضوع هو الانسان في ظرف اللحاظ وحينه، ونظير تقيد الأوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء بعضها ببعض، فانّ الأمر الضمني المتعلق بكل جزء لا يكون متعلقاً به مستقلاً، بل عند تعلق مثله بالجزء الآخر، لكن لا بنحو يكون مقيّداً به فهو غير مقيّد ولا مطلق.

وعليه، فالواجب الغيري هو المقدّمة في حين الايصال او الحصة التوأم كما يعبر بها كثيراً بنحو لا يؤخذ الايصال قيداً، فلا يرد عليه أي محذور[1] .

أقول: قد تكرر من المحقق العراقي[2] هذا المعنىٰ في موارد متعددة وأصر عليه بنحو جديّ وجزمي، ولكنّا لا نقرّ تطبيقه فيما نحن فيه.

بيان ذلك: انّ القضية الحينية انّما تكون معقولة في المورد الذي لا يكون الاطلاق معقولاً، سواء كان التقييد معقولاً او غير معقول، اذ لا لزوم للتقييد في حصر الحكم بالحصة الخاصة، لانّه بحكم طبعه لا يتعدىٰ عنها ـ كما عرفت ـ والذي يحضرنا بذلك موردان:

احدهما: ما مثّل به من: «الانسان نوع» ونحوه ممّا يعبر عنه بالمعقولات الثانوية التي يفرض كون موطن الحمل بها الذهن ولا واقع لها سواه، وحينئذ فيمتنـع ان يكون الموضوع مجرداً عن اللحاظ ومطلقاً من جهته، إذ لا معنى للوجود الذهني سوىٰ اللحاظ، كما يمتنع هٰهنا التقييد به، لانّ اللحاظ يوجب

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٣٤٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) قد مرّ ذلك في المعنى الحرفي في تفسير كلام صاحب الكفاية فراجع.

جزئية الملحوظ بما هو ملحوظ. وهو ينافي حمل مثل النوع عليه. وعليه فيقال: انّ الموضوع هو ذات الانسان ونفس الماهية لا بقيد اللحاظ، ولكن في حين اللحاظ وظرفه، فليست الماهية المحمول عليها مطلقة ولا مقيدة.

ثانيهما: ما مثّل به من الأمر المتعلق باجزاء المركب، وذلك لان الارادة المتعلقة بالمركب ارادة واحدة تضم جميع الأجزاء ـ ويشبهها (قدّس سرّه) باللحاف ـ فكل جزء ليس متعلقاً للارادة بنفسه ومستقلاً، فالارادة الضمنية المتعلقة بكل جزء لا تنفك عن الارادة الضمنية المتعلقة بالجزء الآخر، فهي ليست مطلقة من هذه الجهة، وحينئذ يمكن أن يقال ان عدم انفكاك كل ارادة عن الأُخرى لا يلازم تقييد متعلق كل منها بمتعلق الأُخرى، بل قد يقال أنّه لغو محض، لحصول نتيجة التقييد وعدم انفكاك متعلق كل منها عن الآخر. فتحقق كل جزء مأخوذ في متعلق كلّ أمر ضمني بنحو القضية الحينية.

امّا في المورد الذي يمكن تصور الاطلاق فيه من جهة القيد، فتصور أخذ القيد بنحو القضية الحينية محل اشكال. وذلك كسائر قضايا الاحكام الاستقلالية بناء على كون الاحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية، اذ يقال ان المولىٰ اذا لاحظ متعلق الأمر ولاحظ القيد فامّا ان يقيده به او لا يقيده به، اما نفس جعل الحكم مع لحاظ القيد من دون تقييد، فهذا لا يستلزم شيئاً، بل يكون من قبيل ضم الحجر إلى جنب الانسان، فلا أثر له في ثبوت نتيجة التقييد.

وما نحن فيه كذلك، فانّ الأمر الذي يتعلق بالمقدّمة يتعلق بها إستقلالاً لاضمناً والدعوىٰ انّه يتعلق بالحصّة التي تلازم الايصال. فنقول نفس لحاظ المقدّمة في ظرف الايصال لا يستلزم تخصيص الحكم بها ما لم ينص المولىٰ على تقييد متعلق الامر، وإلاّ فالامر متعلق بذات المقدّمة، ولحاظ ظرف الايصال معها لحاظ أجنبي لا أثر له في أي شيء مادام لا يغير من واقع الأمر وكيفية الارادة، كما هو الحال في الأوامر الضمنية.

وبعبــارة أُخرىٰ: ان الأمر اذا لم يكن بنحو يستلزم اختصاص متعلقه بحصــة معينة، فنفس لحاظ الحصة حال الأمر لا يستلزم ذلك ما لم يرجع إلىٰ التقييد وانشاء الحكم على المقيد، بل يكون اللحاظ المزبور من قبيل ضم الحجر إلى جنب الانسان لا ربط له بالامر، ومتعلقه بما هو متعلق الأمر.

بل عدم تصور القضية الحينية في قضايا الاحكام لا يختص بالبناء على كون جعل الاحكام بنحو القضية الحقيقية، بل هو ثابت ولو كان جعلها بنحو القضية الخارجية، اذ غاية ما يدعىٰ في تصورها: انّ المولىٰ اذا جعل الحكم على الموضوع الخارجي فهو غير مطلق بالاضافة الى صفاته الفعلية كالقيام مثلاً، كما لا داعي إلى التقييد، فانّ نتيجته حاصلة فيكون القيام مأخوذاً بنحو القضية الحينية.

ومن الـواضح: إنّ هذا إنّما يتم في الصفات اللازمة غير القابلة للتغير كاللون الخاص، اما القابلة للتغير كالافعال، نظير القيام، فيأتي فيها الكلام السـابق، فان الاطـلاق من جهتها غير ممتنع كما اذا زال القيام، فيسأل عن موضوع أمر المولىٰ وأنّه هل هو زيد مطلقاً قائماً كان او قاعداً، او خصوص زيد القائم، ولحاظ قيام زيد او وجوده خارجاً حال الحكم لا يستلزم تعلق الحكم به بنحو يختص بحال القيام، إذ للآمر ان يصرح بالاطلاق، فلا يختص الحكم بحال القيام إلاّ بالتقييد. وهذا بخلاف الموردين السابقين، فانّ نحو الحكم فيهما يتنافى مع التصريح بالاطلاق، فنتيجة التقييد حاصلة، فلا وجه للتقييد ويمكن عدمه ولا منافاة لغرضه. فتدبر.

والمتحصل: ان تخصيص الوجوب بالمقدّمة الموصلة بنحو القضية الحينية لا نعرف له توجيهاً سديداً.

وقـد ذهب المحقق الاصفهـاني إلى تصـوير المقـدّمة الموصلة بلا أخذ الإيصال قيداً، بدعوىٰ: انّ الواجب هو المقدّمة بالفعل.

وتوضيح ذلك: انّ المقدمات بانحائها لا تكون مقدمات فعلية، إلّا اذا ترتب الواجب عليها، وبدون ذلك تكون مقدمات بالقوة، فالمقتضي الموجود وحده من دون وجود سائر اجزاء العلّة فاعل بالقوة، والموجود مع سائر اجزاء العلّة فاعل بالفعل، والشرط الموجود فقط من دون اقتران بالمقتضي مصحح للفاعل بالقوّة. وامّا الموجود مع المقتضي فهو مصحّح بالفعل، وهكذا الحال في غيرهما من انحاء اجزاء العلّة، فكلّ منها ان وجد من دون انضمام جميع اجزاء العلّة ينسب إليه أثره بالقوّة، ومع انضمام الاجزاء الأُخرى ينسب إليه الأثر بالفعل.

وحينئذٍ يقال: انّ متعلق الوجوب الغيري هو المقدمات الفعلية لا مطلق المقدمات ولو كانت بالقوّة، وهذا المعنى ملازم للايصال، لانّ الفعلية لا تتحقق إلّا بتحقق الواجب، من دون أن يؤخذ الإيصال قيداً[1] .

وتابع السيّد الخوئي المحقق الاصفهاني في هذا التصوير[2] .

ولكنّه تصوير قابل للمناقشة من جهتين:

الأُولىٰ: انّ الفرق الذي جعله بين المقدّمة الموصلة وغير الموصلة هو تأثير المقدّمة في أثرها المترقب على اختلاف انحائها، فلابدّ ان نلاحظ انّ هذا التأثير هل يوجب فرقاً واقعياً بين المقدمات، بحيث تختلف واقعاً، فيقال الحكم متعلق بهذا الصنف دون الأعم، او أنّه لا يوجب الفرق الواقعي أصلاً؟ فيشكل التقريب المزبور.

والحقّ انّه لا يوجب فرقاً واقعياً، فالمقتضي في حال تأثيره عين المقتضي في حال عدم تأثيره من دون أي اختلاف بينهما ذاتاً اصلاً وانّما الاختلاف في أمر

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٠٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٤٢٠ ـ الطبعة الاولى.

خارج، وهو تحقق التأثير بهذا الفرد دون ذلك. ومن الواضح ان التأثير ليس إلّا عين وجود الأثر كما يصرح بذلك (قدّس سرّه)، فانّه كثيراً ما ينص على ان الايجاد والوجود امر واحد لا أمران، فأخذ التأثير في متعلق الأمر الغيري اخذ لوجود الواجب فيه، وهو ما قصد الفرار منه، وأمّا المؤثّرية فهي عنوان انتزاعي عن تحقق التأثير والأثر نظير عنوان الايصال، فأخذه لا يختلف عن اخذ قيد الايصال.

الثانية:- وهي المهمّة في المقام- ان المهم من المقدّمات الذي يدور الكلام حوله، لا يرتبط ترتب أثره فعلاً بوجود سائر اجزاء العلّة وهو المعدات.

بيان ذلك: انّ الواجب تارة يكون من المسببات التوليدية التي لا يتوسط بينه وبين مقدماته الارادة، نظير الاحراق المترتب على النار. وأُخرى يكون من الافعال الارادية الاختيارية التي لا تتحقق إلّا بالارادة المباشرة. ولا يخفى ان البحث انّما هو في القسم الثاني من الواجبات، للمفروغية عن وجوب السبب التوليدي، بل ذهب البعض إلى كونه متعلق الأمر النفسي حقيقة.

ومن الواضح انّ المقدمات التي تسبق الارادة في الأفعال الإختيارية كلّها من قبيل المعّد، إذ المقتضي لتحقق الفعل ليس سوىٰ الارادة، والفعل لا يتخلّف عنها، وما يؤثر في فاعلية الارادة وتأثيرها بحيث يكون دخيلاً في حصول الفعل بنحو المباشرة فهو لا يعدو افق النفس بمقتضى قانون السنخية، إذ الارادة من افعال النفس، فلا يؤثر فيها ما هو خارج عن افق النفس. امّا المقدّمات الخارجية، فكلّها من قبيل المعدّ شأنها تقريب المعلول لعلّته من دون أي تأثير مباشر في نفس حصول المعلول.

وعليه، فنقول: اذا كان اثر المعد هو المقربية لا غير، فهي متحققة بتحققه مطلقاً، وجد المعلول او لم يوجد، فالقرب من المكان المطلوب الكون فيه يحصل بنقل الخطى سواء اراد المكلّف تحقيق الفعل او لم يرد. فلا يختلف الحال في المعد

من جهة ترتب أثره بين تحقق ذي المقدّمة وعدمه، والمهم من المقدمات التي يقع البحث عنها هي من هذا القبيل، فالاتيان بالماء للوضوء بل ونفس الوضوء ونحوه معد للصلاة مع الطهارة.

امـا نفس الارادة، فالمفروض أنّه لا يتخلف عنها الواجب المراد، ولو فرض تخلفه عنها فليس البحث في وجوبها وعدمه بذي أهمية اصلاً.

وبالجملة: المقدمات المرغوبة لا يختلف حالها من حيث ترتب الأثر بين تحقق ذي المقدّمة وعدمه، فالقول بان الواجب خصوص ما ترتب عليه أثره لا يلزمه اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة.

ومن الغريب ما جاء في كلام المحقق الاصفهاني من انّ المعد الذي لا ينضم إليه سائر المقدمات مقرب بالقوة لا بالفعل.

وعلىٰ هذا فما افاده المحقق الاصفهاني في تصوير القول بالمقدّمة الموصلة لا يعرف له وجه سديد.

ونهاية الكلام: انّ أخذ عنوان المؤثرية او الايصال او نحوهما في متعلق الوجوب الغيري ليس بمعقول، لا لاجل ما تقدم ذكره من المحاذير، فقد عرفت دفعه، بل لاجل ان هذه العناوين لا تنتزع إلّا عن ترتب الواجب وحصوله، والمفروض انّ أخذها انّما هو لاجل كون الغرض حصول ذي المقدّمة، فأخذ ما ينتزع عن حصوله فيما كان الغرض من وجوبه حصوله بديهي البطلان.

وامّا اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة لا بنحو أخذ قيد الايصال، بل بنحو يلازمه بالتقريبين اللذين عرفت أحدهما من المحقق العراقي والآخر من المحقق الاصفهاني، فهو ممّا لا محصل له.

يبقىٰ تصوير واحد، وهو ما تقدّم الكلام فيه، وهو ان يكون متعلق الحكم هو العلّة التامّة بمجموع أجزائها.

وهذا التصوير وان استحسناه فيما تقدم، إلّا انّه يمكن المناقشة فيه ممّا

عرفت من مناقشة كلام المحقق الاصفهاني.

وبيان ذلك: ان العلّة التامّة في الافعال الاختيارية بمعنىٰ ما يكون مؤثراً في حصول الواجب، بحيث يكون حصول الواجب به، ليس إلّا الارادة وتوابعها. امّا المقدمات الخارجية فوظيفتها ليس إلّا الاعداد ومقربية الواجب للفاعل من دون ان يكون لها أي تأثير مباشر في حصول الواجب، فانّها قد تحصل ولا يحصل الواجب أصلاً.

وعليه، فاذا فرض الالتزام بكون متعلق الوجوب هو العلّة التامّة لزم اختصاص الوجوب بالارادة وشرائطها، لان المعدّ وان كان اصطلاحاً من اجزاء العلّة التامّة، ومقتضاه دخوله في ضمن الواجب الغيري، إلّا انّه حيث كان الالتزام بوجوب العلّة التامّة انّما هو لاجل كون ملاك الوجوب الغيري حصول الواجب، وقد عرفت انّ ما هو المحصل للواجب ليس إلّا الارادة وليس شأن المعد تحصيل الواجب وانّما شأنه مقربية الواجب، فلا محالة يكون متعلق الوجوب ما به يحصل الغرض وهو الارادة وشؤونها.

ولا يخفىٰ انّه لا يترتب أي أثر على وجوب الارادة وعدمها، وانّما الأثار العملية المفروضة انّما تفرض على تقدير وجوب المقدمات الخارجية، وهي بهذا البيان خارجة عن دائرة متعلق الوجوب الغيري.

ومن هذا البيان تعرف السرّ في إصرار صاحب الكفاية على انّ ما يترتب على المقدّمة ليس إلّا التمكن من الواجب دون حصول الواجب، وان الغرض من وجوبها ـ على تقديره ـ لابدّ وان يفرض التمكن لا الحصول لانّه لا يترتب عليها.

فانّه قد إتضح انّ جميع المقدّمات لا تؤثر سوىٰ المقربية والتمكن على الواجب لا غير.

وعليه، فالمتعين الالتزام بوجوب مطلق المقدّمة.

وبهذا ينتهي تحقيق الحقّ في المقدّمة الموصلة.

يبقىٰ شيء لا بأس بالاشارة إليه وهو: ما تعرض إليه المحقق النائيني (قدّس سرّه) من بيان كلام صاحب الحاشية في المقدّمة الموصلة، فانّه ذكر: انّه انكر على صاحب الفصول الالتزام بأخذ قيد الايصال في الوجوب الغيري، وسلك طريقاً آخر في تخصيص الوجوب بالمقدّمة الموصلة، وهو الالتزام بان الواجب هو المقدّمة من حيث الايصال.

وقد اوضحه (قدّس سرّه) بما ملخصه: ان الغرض من المقدّمة وملاك الوجوب الغيري لما كان التوصل إلى الواجب، كان وجوب المقدّمة لاجل الايصال، وحينئذ فيختص الوجوب بصورة ترتب الواجب ووقوع المقدّمة في سلسلة العلّة التامّة، لعدم توفر الملاك في غيرها، ولكن لا بأن يؤخذ قيد الايصال قيداً فيها لامتناعه كما عرفت. وان يكون الواجب هو المقدّمة في حال الايصال. وبتعبير آخر: الواجب هو الحصّة التوأمة مع ذيها. فيكون القيد والتقييد خارجين. كما انّه لا يكون مطلقاً من جهته، لانّ امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق، لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والايجاب، كما ذهب إليه الشيخ (رحمه اللّه). فالتزم بتعين الاطلاق في المورد الذي يمتنع فيه التقييد. وانّما يكون مهملاً ثبوتاً من هذه الناحية، لامتناع كلا الامرين، كما يمتنع ان تؤخذ الحيثية المزبورة بنحو نتيجة التقييد، لانّ الوجوب الغيري تابع للوجوب النفسي في شؤنه وخصوصياته، فكما لا يكون الوجوب النفسي بالنسبة إلى متعلقه إلّا مهملاً ولا تعرض لخطابه إلى حالتي وجوده وعدمه اطلاقاً ولا تقييداً ولا بنحو نتيجة التقييد، فكذلك الوجوب الغيري بالنسبة إلى ذي المقدّمة لابدّ ان يكون مهملاً كما هو مقتضى التبعية.

وهذا ملخص ما جاء في تقريرات الكاظمي[١] . وقريب منه ما في أجود التقريرات[٢] .

والأمر الذي لا بدّ من التنبيه عليه هو: انّ الظاهر من هذا البيان ـ مع غض النظر عمّا في بعض جهاته من الاشكال ـ هو تصحيح كلام صاحب الحاشية الذي نتيجته اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة. ولم يظهر منه الاشكال فيه. وهذا يتنافى مع التزامه بامتناع القول بالمقدّمة الموصلة، وان الوجوب يتعلق بمطلق المقدّمة. فلاحظ.

ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة :

ثمّ انّه قد ذكر للنزاع المزبور ثمرة وهي: حرمة العبادة التي تكون ضداً لواجب أهم، لان تركها يكون مقدمة للواجب فيكون واجباً فيحرم الفعل. هذا بناء على القول بوجوب مطلق المقدّمة. وامّا بناء على القول بوجوب المقدّمة الموصلة فلا يكون الفعل حراماً، لانّ الترك الواجب هو الترك الموصل لا مطلق الترك، والفعل ليس نقيضاً للترك الموصل لجواز ارتفاعهما معاً والنقيضان لا يرتفعان.

وقد استشكل في هذه الثمرة بانّ الفعل على كلا القولين لا يكون نقيضاً للواجب لأنّ نقيض كل شيء رفعه فنقيض مطلق الترك هو عدمه، وهو ينطبق على الفعل، كما انّ نقيض الترك الموصل عدمه، وهو ينطبق على الفعل وعلى الترك غير الموصل.

وعليه، فكما يكون الفعل حراماً على القول بوجوب مطلق الترك، مع انّه

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ٢٩٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٤٠ ـ الطبعة الاولى.

ليس بنقيض. وإنّما هو مصداق ما هو النقيض، كذلك كونه حراماً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة، لانه مصداق النقيض ايضاً. وانّما النقيض على هذا القول له فردان، وعلى القول الاول له فرد واحد، وهو فرق غير فارق، فالعبادة محرمة على كلا القولين في الفرض المزبور.

وقد اجاب عنه صاحب الكفاية بقوله: «وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فان الفعل في الاول لا يكون إلّا مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تارة ومع الترك المجرد اخرى، ولا يكاد يسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه فضلا عما يقارنه احياناً، نعم لابدّ ان لا يكون محكوماً فعلاً بحكم آخر خلاف حكمه، لا ان يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني، فانّه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فان لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، لكنه متحد معه عيناً وخارجاً، فاذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً. فتدبر جيداً»[1].

هذا محصل ما يذكر في ايضاح الثمرة، ويقع الكلام في امرين:

الاول: في بيان مراد صاحب الكفاية من كلامه الذي ساقه في تقريب الثمرة.

الثاني: في تحقيق الحال في صحة الثمرة وعدمها.

امّا كلام الكفاية، فهو يختلف بتقريبه الثمرة عن التقريب الذي أشرنا إليه باجمال. كما أنّه يبدو غامضاً لاول وهلة فقد قال (قدّس سرّه): «انّ ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة هي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب، بناء على كون ترك الضد ممّا يتوقف عليه فعل ضده، فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً، ليكون فعلها محرماً، فتكون فاسدة، بل فيما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يترتب عليه الضد الواجب، ومع الاتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهياً عنه فلا تكون فاسدة»[١].

والذي يظهر منه بدواً هو : كون قيد الايصال مأخوذاً للوجوب، فبدونه لا وجوب. وعليه فمع الفعل لا يتحقق شرط الوجوب فلا يجب الترك.

ولكن هذا المعنىٰ لا يمكن عادة ان ينسب إلى مثل صاحب الكفاية الذي صرح بانّ القائل بالمقدّمة الموصلة لا يقول بانّ الايصال قيد الوجوب بل هو قيد الواجب وهو بعدُ لم يبعد عن هذا المطلب كي يدعىٰ امكان الغفلة في حقه عن هذا الشيء. كما انّـه لا يبقى مجال للايراد وجوابه على هذا المعنى، فانّه أجنبي عنه بالمرة كما لا يخفىٰ على من له أدنىٰ التفات.

وقد حمل المحقق الاصفهاني (قدّس سرّه) عبارته على أخذ قيد الترتب والايصـال في النقيض، فنقيض الـترك الموصل لابدّ وأن يؤخذ فيه الايصال. فالفعل لا يكون نقيضاً للترك الموصل لانّه غير موصل.

وأُورد عليه: بانّه لا يعتبر في النقيض أخذ القيد المأخوذ في بديله، لانّ نقيض كل شيء رفعه، فليس نقيض الجسم الابيض غير الجسم الابيض، بحيث يكون الابيض قيداً للغير لا للجسم[٢] .

والتحقيق: انّه يمكن أنّ يكون مراد الكفاية معنىٰ غير ما ذكر، خالٍ عن الاشكال، وهو ان يقال: انّ الواجب اذا كان هو المقدّمة الموصلة والوجوب يتعلق بها، فلا كلام انّ تأثير الوجوب في المقيد انما يكون عند تحقق قيده، فبدونه لا يقع على صفة الوجوب، فالصلاة بدون الطهارة لا تقع على صفة الوجوب وان كانت الطهارة قيداً للواجب.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

وعليه، ففي ظرف عدم الايصال وهو ظرف الفعل لا يكون الترك على تقدير وقوعه واقعاً على صفة الوجوب، لعدم حصول قيده الذي به يكون واجباً، واذا كان الترك في هذه الحال غير واجب كان نقيضه وهو الفعل غير حرام.

وبالجملة: بلحاظ ظرف عدم الايصال لا يكون نقيض الفعل لو تحقق مكانه وبدله واجباً فلا يحرم الفعل. وهذا المعنى لا اشكال فيه.

واما تحقيق الحال في صحة الثمرة، فقد استشكل فيها المحقق الاصفهاني ـ بعد تقريبها بما عرفته ـ اولا: بان القول بالمقدمة الموصلة يرجع اما الى الالتزام بوجوب العلة التامة، او بوجوب ذات المقدمة ولكن بقيد تأثيرها.

وعليه، فالواجب على الاول ـ فيما نحن فيه ـ هو الترك مع الارادة فانه العلة التامة. ومن الواضح ان نقيض المركب الاعتباري انما يكون عبارة عن نقيضي الجـزئين، لانه لا واقع له الا الجزئين، اذ الاعتبار نقيضه عدمه. وعليه فنقيض. الواجب فيما نحن فيه هو الفعل مع عدم الارادة، فيكون مجموع الفعل مع عدم الارادة محرمـاً. ومن الـواضح انه مع الفعل لا يمكن تحقق الارادة، فيتحقق المحرم فيكون الفعل محرماً ضمناً. وبنحو هذا البيان قرب تحريم الفعل على الالتزام الثاني[1].

وفيه ـ مع قطع النظر عما أفاده في بيان نقيض المركب الاعتباري ـ:

اولاً: ان هذا انما يتوجه على التقريب الذي ذكره للثمرة. اما التقريب الذي ذكره صاحب الكفاية بالبيان الذي عرفته فلا يتوجه عليه ما ذكره، فانا نقول: ان الفعل في ظرف عدم الايصال لا يكون نقيضاً لما هو واجب وهو الترك فلا يكون محرماً.

ودعوى: ان الفعل مع عدم الارادة نقيض ما هو الواجب فيكون محرماً

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

كما جاء في الاشكال.

تنـدفع: بان الحرمة المتعلقة باحد النقيضين من جهة وجوب الآخر ـ بتقريب أنها غير وجوب الآخر ـ انما تثبت في ظرف يكون النقيض فيه متصفاً بالوجوب بحيث يؤثر فيه الحكم، بحيث لو وقع النقيض بموقع الآخر لكان واجباً، وقد عرفت ان الترك في ظرف عدم الايصال لا يكون متصفاً بالوجوب، فلا يكون الفعل محرماً لان بديله في ظرفه غير واجب. فتدبر.

وثانياً : ان نقيض المركب اذا كان عبارة عن نقيضي الجزئين ذاتيهما. كان مقتضى ذلك تعلق الحرمة بذاتي النقيضين، فأخذ وصف المجموع في متعلق الحرمة لم يعلم له وجه محصل.

وعلى تقدير تعلق الحرمة بذاتي الجزئين يأتي الكلام الذي عرفته في تقريب عبارة الكفاية. فلاحظ.

وخـلاصة الكلام: ان تقريب الثمرة بما جاء في الكفاية بالبيان الذي ذكرناه لا نعرف فيه مناقشة.

الا ان أصل الثمرة بجميع انحاء تقريباتها تتوقف على مقدمة اشار اليها في الكفـاية وهي: كون ترك الضـد مقـدمـة لفعل الضد الآخر حتى يتصف بالوجوب، والا لم يكن واجبا فلا يكون فعل الضد محرماً.

والحق كما سياتي هو عدم مقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر، لكونهما في رتبة واحدة، والمقدمية تتوقف على اختلاف الرتبة فانتظر لذلك مزيد تحقيق والله تعالى هو الموفق.

واعلم أن المحقق النـائيني ذكـره ثمرة الاختلاف بين مسلك صاحب الفصول واخيه صاحب الحاشية في المقدمة الموصلة، وذلك في المقدمة المحرمة:

فانها تقع محرمة على مسلك صاحب الفصول اذا لم يترتب عليها الواجب من دون احتياج إلى الالتزام بالترتب، اذ المقدمة على مسلكه تنقسم الى قسمين:

ما يكون موصلاً وهو واجب، وما لا يكون موصلاً وهو محرم لعدم ما يرفع الحرمة لانه ليس بواجب اصلاً.

واما بناء على مسلك أخيه فلا تقع المقدمة على صفة الحرمة الا بنحو الـترتب، لان الواجب هو ذات المقدمة من دون تقييد له بقيد الإيصال، بل عرفت أنـه مهمـل من ناحيتـه، فليس هناك قسمان للمقدمة يتصف أحدهما بالوجوب دون الآخر. وعليه فلا تقع محرمة الا بنحو الترتب وهو ان تعلق الحرمة على عصيان الـوجـوب، فتكون الحرمة مشروطة بعصيان الوجوب ـ كما هو المقرر في باب الترتب من تعليق وجوب أحد الضدين على عصيان وجوب الضد الآخر الأهم لارتفاع المزاحمة ـ.

لكنه (قدس سره) استشكل في تقريب الترتب بهذا النحو ببيان: ان الترتب وان صححناه في بابه، لكنه انما يصح بالنسبة الى الحكمين الواردين على موضوعين، فيكون الحكم المتعلق بهذا الموضوع ثابتا عند عصيان الحكم المتعلق بالمـوضـوع الآخر، كما في مثال مزاحمة وجوب أحد الضدين لوجوب الآخر، كمزاحمة وجوب الازالة لوجوب الصلاة، فان موضوع الحكمين متعدد.

اما الحكمان المتعلقان بموضوع واحد فلا يصح الترتب فيهما.

وسـرّه هو: ان عصيان أحد الحكمين يلازم الاتيان بمتعلق الآخر، فلا معنى لثبـوت الحكم الآخر لتحقق متعلقه، فان عصيان الوجوب بالترك، فلا معنى للحرمة حينئذ. كما ان عصيان الحرمة بالفعل، فلا معنى حينئذ للوجوب. وسيأتي تحقيقـه في محله ان شاء الله تعـالى. ومـا نحن فيه كذلك، لان الحرمة والوجوب يتعلقان بالمقدمة، فلا معنى لفرض الترتب بينهما.

نعم يمكن فرض ترتب حرمة المقدمة على عصيان وجوب ذي المقدمة، فتكون حرمة العبور في الارض المغصوبة مشروطة بعصيان وجوب إنقاذ الغريق، وهو لا مانع منه، لتعدد متعلق الحكمين فيصح فرض الترتب.

هذا ملخص ما افاده المحقق النائيني بتوضيح منا[1].

وقد اورد المحقق الخوئي على ما ذكره أخيراً من فرض الترتب بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة: بانه يستلزم اولاً طلب الحاصل. وثانيا عدم كون ترك الواجب مخالفة وعصياناً.

امـا استلزامه لطلب الحاصل، فلان وجوب الشيء يتوقف على القدرة عليه، والقدرة عليه تتوقف على القدرة على مقدماته، وهي تتوقف على جوازها شرعاً، فاذا فرض تعليق حرمة المقدمة على عصيان وجوب ذي المقدمة فلازمه فرض جواز المقدمة في صورة عدم عصيان وجوب ذي المقدمة وهي فرض الاتيان به، وقد عرفت ان الامر به يتوقف على جواز مقدمته، لاعتبار القدرة عليه في صحة الامر، فيكون الامر به في فرض الاتيان به وهو طلب للحاصل.

واما عدم كون تركه مخالفة وعصيانا، فلانه اذا فرض كون المقدمة محرمة على تقدير عصيان الأمر بذي المقدمة، فمع ترك ذي المقدمة تكون المقدمة محرمة فيكون ذيها غير مقدور، فلا يكون ماموراً به، فلا يتحقق العصيان بتركه، لعدم الامر به لاجل عدم القدرة عليه.

والانصاف: ان كلا من الوجهين غير وارد.

اما عدم ورود الوجه الاول، فوضوحه يتوقف على ذكر أمرين:

الاول: ان موضـوع الـترتب ما اذا كان التنافي بين الحكمين في مقام امتثالها، لا ما اذا كان التنافي بينهما في أنفسهما. وذلك لان تصحيح الترتب وفرضه إنما هو لاجل رفع المنافرة بين الحكمين في مقام الإمتثال مع الالتزام بثبوتهما معاً.

ولاجل ذلك لا يشمل ما اذا كانت المنافرة بين الحكمين ذاتية، كالحرمة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٤٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٤٢٤ ـ الطبعة الاولى.

والـوجوب الواردين على موضوع واحد، فانها ضدان لا يجتمعان، ولا يجدي الترتب في رفع المنافرة بينهما أصلاً.

وهذا أمر مسلم لدى الملتزمين بالترتب، وتحقيقه سيجيء في محله ان شاء الله تعالى.

الثاني: ان عدم القدرة على نحوين: عدم القدرة على الشيء في نفسه، وعدم القدرة على الشيء من جهة المزاحم.

فالاولى: نظير عدم قدرة المشلول على الصعود الى السطح.

والثانية: نظير عدم القدره على إنقاذ أحد الغريقين، فان القدرة على الإنقاذ في نفسه ثابتة، لكن عدم القدرة عليه لاجل المزاحم، لان كلا من الحكمين بمقتضى دعوته إلى متعلقه وتحريكه نحوه يحاول صرف القدرة في متعلقه، فيكون عدم القدرة على انقاذ كل غريق لاجل مزاحمتها بحكم شرعي.

والقدرة المعتبرة في صحة التكليف هي القدرة عليه في نفسه لا من جهة عدم المزاحم، فان اساس الالتزام بالترتب على ذلك. فعدم القدرة لاجل المزاحمة لا يمنع من الأمر.

وهذا أمر مسلم كسابقه، وسيتضح في مبحث الترتب. فانتظر.

اذا عرفت ذلك نقول: ان الأمر بذي المقدمة في الفرض لا يتوقف على جواز مقدمته لانه وان لم يكن مقدوراً بدون جوازها الا ان عدم القدرة عليه لاجل المزاحم وهو الحرمة، والا فالقدرة عليه في نفسه حاصلة، وقد عرفت ان عدم القدرة لاجل المزاحم لا يمنع من الأمر والبعث، فما ذكر من ان الأمر بذي المقدمة يتوقف على جواز المقدمة المتوقف على الاتيان بذي المقدمة، غريب جداً بعد ما عرفت من تسليم عدم مانعية عدم القدرة لاجل المزاحم للأمر.

وأشدّ منه غرابة هو الايراد بالوجه الثاني: فان الحرمة ـ على الفرض ـ معلقة على العصيان، فيستحيل ان يكون ذلك مستلزماً لعدم تحقق العصيان،

فان وجود الحرمة اذا كان فرع العصيان كان ذلك لازماً لوجود الأمر، اذ العصيان فرع وجود الامر، فكيف تكون حرمة المقدمة موجبة لعدم تحقق العصيان وعدم الأمر بالواجب؟، فانه خلف، بل يستلزم ان يلزم من وجود الحرمة عدمها، لان وجود الحرمة انما يكون مترتباً على العصيان، فاذا كان وجودها لازمه عدم الأمر فلا عصيان، كان لازم ذلك ارتفاعها لعدم شرطها وهو العصيان، فيلزم من وجودها عدمها.

ولعل الوجه في ذكر هذا الايراد: ما تقدم من صاحب الكفاية من ذكره رداً على تجويز المنع عن المقدمة غير الموصلة. ولكنه غفلة عن ان المنع مقيد هناك بعدم الإيصال وهو امر تكويني خارجي لا يرتبط بالأمر، والمنع هنا مقيد بالعصيان وقد عرفت انه لا يستلزم ما ذكر فما ذكرناه من الايراد لا يرد على صاحب الكفاية. فتدبر.

هذا تمام الكلام في المقدمة الموصلة[1]. ننتقل بعده إلى الكلام في.

ثمرة المسألة

وقد ذكر لها ثمرات متعددة. كبرء النذر بفعل المقدمة بناء على الوجوب لو نذر فعل الواجب. وحصول الإصرار على الحرام بترك واجب مع مقدماته الكثيرة بناء على وجوبها، وعدم جواز أخذ الاجرة على المقدمة لو قيل بوجوبها بناء على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات.

وقد نوقش فيها: بانها لا تصلح ثمرة للمسالة الاصولية، لا نها بذلك لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي. بل في مقام تطبيق الكبرى الكلية

(١) ولم يتعرض سيدنا الاستاذ (دام ظله) الى البحث عن الاصلي والتبعي، لانه مما لا اثر له عملي اصلاً، ولم يعرف ربطه بجهة من جهات بحث المقدمة. فالتفت.

على مصاديقها.

كما ذكر صاحب الكفاية عن الوحيد البهبهاني (رحمه الله) بيان الثمرة بنحو آخر وهو: صيرورة المورد من موارد اجتماع الامر والنهي في المقدمة المحرمة بناء على الوجوب. وناقش فيه صاحب الكفاية بوجوه ثلاثة أستشكل في بعضها[1].

ونحن بعد ان بينا سابقاً ثمرة المسالة لا نرى حاجة الى تحقيق هذه الثمرات ومعرفة صحتها وعدمها. فقد ذكرنا سابقا ان الثمرة هي صيرورة المورد من موارد التعارض بناء على الوجوب لو كانت المقدمة محرمة، بمعنى انه يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة ودليل وجوب ذي المقدمة، لان وجوب ذي المقدمة لما كان لازما ذاتاً لوجوب المقدمة المنافي لحرمتها، بحيث لا يمكن التفكيك بين وجوبيهما، كان دليل الحرمة منافياً لدليل وجوب ذي المقدمة لعدم امكان الالتزام بهما معاً لتنافي مدلوليهما، اذ منافاة الحرمة لوجوب المقدمة ملازمة لمنافاتها لوجوب ذي المقدمة بعد فرض عدم امكان التفكيك بينهما، فيكون دليل الحرمة معارضاً لدليل الوجوب.

واما بناء على عدم الوجوب، فيكون المورد من موارد التزاحم، بمعنى انه يقع التزاحم بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة، لعدم امكان امتثال كلا الحكمين من دون منافاة بينهما في أنفسهما. فلاحظ وتدبر.

فاثر المبحث، هو: تنقيح صغرى من صغريات باب التزاحم او باب التعارض الذي يترتب على كل منهما آثار عملية فقهية مهمة، وسيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى تحديد باب التزاحم وباب التعارض وفصل كل منهما عن الآخر. فانتظر.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يبقى الكلام في أمرين:

أحدهما: البحث في الأصل للمسالة الذي يرجع إليه مع الشك.

ثانيهما: البحث عن الدليل على وجوب المقدمة.

تأسيس الاصل في المسألة

اما البحث عن الاصل في المسألة فتحقيقه: ان موضوع الاصل تارة: يلحظ المسالة الاصولية أعني الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. واخرى: يلحظ المسالة الفقهية أعني نفس وجوب المقدمة.

والأصل الذي يمكن فرضه في المقام هو الاستصحاب.

وهو لا يجري في المسالة الاصولية، وذلك لان الملازمة بين الوجوبين ـ بأي معنى فسرّت من كونها أمرا واقعياً، او انتزاعياً ينتزع عن حصول أحد المتلازمين عند حصول الآخر، او كونها عبارة عن دوام حصول الجزاء عند حصول الشرط ـ ليست لها حالة سابقة لانها ازلية، فان كانت فهي ازلية الوجود وان لم تكن فهي ازلية العدم، وعليه فلا يقين في مرحلة الحدوث بأحد الطرفين كي يستصحب.ومن الواضح ان جريان الاستصحاب يتوقف على اليقين بالحدوث.

واما وجوب المقدمة، فهو مسبوق بالعدم لعدم تحققه قبل وجوب ذي المقدمة، فيستصحب عدمه بعد وجوب ذيها.

وقد أستشكل في هذا الاستصحاب من وجوه:

الاول: ان وجوب المقدمة على تقدير ثبوته ليس مجعولاً مستقلاً، بل هو من قبيل لوازم الماهية فلا تناله يد الجعل اثباتاً ونفياً.

واجاب عنه صاحب الكفاية: بانه وان كان من لوازم الماهية إلا أنه يكون مجعولاً يتبع جعل وجوب ذي المقدمة. وهذا الجعل التبعي يكفي في صحة كونه

امراً بيد الشارع، اذ لا يعتبر كونه بيده مباشرة[١].

والكلام مع صاحب الكفاية في جوابه من جهتين:

الاولى: ما ذكره من تسليم كون وجوب المقدمة بالاضافة الى وجوب ذيها من قبيل لوازم الماهية. فانه عجيب منه (قدس سره)، فان لازم الماهية لا يكون له وجود مستقل منحاز عن وجود الماهية، بل يكون امرا انتزاعياً ينتزع عن ذات الماهية في أي عالم وجدت من ذهن او خارج. كالزوجية بالاضافة الى الاربع. ووجوب المقدمة ليس كذلك، فان له وجودا منحازا عن وجوب ذي المقدمة، غاية الامر انه ينشأ منه. فان من يدعي وجوب المقدمة يدعي تعلق الارادة الغيرية بالمقدمة، فهناك ارادتان وشوقان: أحدهما يتعلق بالمقدمة. والآخر يتعلق بذيها.

الثانية: ما ذكره من كفاية الجعل بالعرض في صحه الاستصحاب.

والكلام في هذه الجهة موكول الى محله في مبحث الاستصحاب، في مقام تحقيق صحة جريان الاستصحاب في مثل الجزئية والشرطية من الامور الانتزاعية التي لا وجود لها الا منشاء انتزاعها، وان نفيها هل يرجع الى نفي منشأ انتزاعها او لا يرجع الى ذلك؟ .فانتظر.

الثاني: ان وجوب المقدمة لو ثبت، فهو غير اختياري للشارع، لانه لازم قهري لوجوب ذي المقدمة، واذا لم يكن اختيارياً لم يجر الأصل فيه، لانه غير قابل للوضع والرفع.

وفيه: انه وان لم يكن اختيارياً عند حصول وجوب ذي المقدمة، لكنه قبل حصوله اختياري لانه مقدور عليه بالواسطه، فهو كالمسبب التوليدي بعد حصول سببه، فانه لا مانع من جريان الأصل فيه لانه اختياري باختيارية سببه.

الثالث: ان وجوب المقدمة لا يترتب عليه أي اثر عملي، وجريان الأصل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

أنما يكون بلحاظ الأثر العملي.

وفيه: ان ما اشير اليه من الثمرات العملية المتعددة للمسالة يكفي في صحه جريان الاصل، وان لم تكف في اثبات اصولية المسالة، وهي الجهة التي يتركز النقاش فيها بلحاظها.

الرابع: ما ذكره في الكفاية من ان جريان الاصل يستلزم احتمال التفكيك بين المتلازمين، لان احتمال الملازمة موجود، فالحكم بعدم وجوب المقدمة فيه احتمال التفكيك بين المتلازمين، واحتمال التفكيك بينهما محال كنفس التفكيك.

واستشكل فيه صاحب الكفاية: بان الدعوى ان كانت هي الملازمة بين الحكمين الانشائيين فلا ورود للاشكال، لان الاصل لا نظر له الى الحكم الانشائي ولا يرتبط بمقام الانشاء. وان كانت هي الملازمة بين الحكمين في مراتبهما - يعني ولو كانا فعليين - كان الاشكال في محله، وحينئذ لا يصح التمسك بالاصل وصح التمسك بالاشكال في اثبات بطلان الأصل، كما جاء في بعض النسخ الأُخرى للكتاب[1].

اقول: من الغريب ما ذكره صاحب الكفاية من الترديد، فان دعوى كون الملازمة بين الحكمين الفعليين لا مجال للترديد فيها، اذ الفرض ان الملازمة المدعاة هي الملازمة بين الارادتين والشوقين الفعليين. وأين هذا من الملازمة بين الحكمين الانشائيين .

وعلى كل، فيمكن الجواب عن الاشكال المذكور: بان احتمال التفكيك لا يجدي في منع التمسك بالاصل بعد مساعدة الدليل عليه، فان العقلاء لا يعتنون بمجرد الاحتمال.

كما افاد هذا البيان الشيخ (رحمه الله) في دفع الاشكال على جواز التعبد

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بالظن، بانه وان كان لا طريق الى الجزم باستحالته الا انه يحتمل ذلك ، واحتمال الاستحالة يكفي في الحكم بالمنع.

فقد دفعه: بان احتمال استحالة التعبد لا يضير ولا يعتنى به عقلائياً بعد مساعدة الدليل الاثباتي على التعبد. فلا حظ[٢].

تحقيق اصل المبحث

واما تحقيق اصل المبحث وما هو مدار البحث بين الأعلام من وجوب المقدمة وعدمه. فقد وصلت النوبة اليه وقد اختلفت الاقوال في وجوب المقدمة وعدمه والتفصيل بين الواجب منها وغيره.

ولا يهمنا التعرض الى التفصيلات سوى ما قد يقال من التفصيل بين السبب التوليدي فلا يجب، وغيره من المقدمات فيجب. بتقرير: ان السبب التوليدي متعلق للامر النفسي الثابت للمسبب، لان الامر انما يكون لاحداث الداعي والارادة للمأمور به، والمسبب التوليدي لا يمكن فيه اعمال الارادة مباشرة، لانه يخرج عن الاختيار بحصول سببه، بل الاراده تتعلق بسببه، فالامر النفسي في الحقيقة يتعلق بالسبب. فاذا وجب القتل فقد وجب الرمي وهكذا.

وللمحقق النائيني (رحمه الله) كلام في المقام محصله: ان الاسباب والمسببات التوليدية على قسمين:

الاول: ما يكون لكل منها وجود منحاز عن الآخر كالرمي والقتل، والاكل والشبع، فان وجود القتل والشبع غير وجود الرمّي والأكل.

الثاني: ما لا يكون للمسبب وجود غير وجود السبب، فلا يكون الا وجود واحد يعبر عنه بعنوان السبب تارة والمسبب اخرى، كالغسل والتطهير والالقاء

---

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٤ ـ الطبعة الاولى.

والاحراق. فان كلا منهما متحد وجوداً مع مسببه.

اما القسم الاول، فالامر انما يتعلق بالمسبب، لانه هو المحصل للملاك، ولا معنى لصرف الأمر عنه الى سببه لانه اختياري بالواسطة وهو يكفي في صحة التكليف، فيقع الكلام في وجوب السبب بالوجوب الغيري وعدمه.

واما القسم الثاني، فهو خارج عن محل النزاع، لان الامر اذا تعلق باحدهما فقد تعلق بالاخر قهرا، لانهما واقعا امر واحد متعدد العنوان. وعليه فلا معنى للنزاع في انه اذا وجب المسبب هل يجب السبب بالوجوب الغيري او لا يجب؟[1].

اقول: ما ذكره من فصل القسمين وادخال احدهما في محل النزاع دون الآخر مسلم كبروياً كما افاد (قدس سره)، انما الاشكال فيما ساقه للقسم الثاني من الامثلة كالغسل والتطهير والالقاء والاحراق، لان هذه الامثلة من القسم الاول، لان التطهير له وجود غير وجود الغسل، كيف والتطهير موجود اعتباري والغسل موجود حقيقي واقعي؟!، كما ان وجود الاحراق غير وجود الإلقاء، لان الاحراق عبارة عن ايجاد الحرقة، وايجاد الحرقة ووجودها متحدان واقعاً وحقيقة ومتغايران اعتباراً، كما هو شأن كل ايجاد شيء ووجوده. ومن الواضح ان وجود الحرقة غير وجود الإلقاء خارجاً وحقيقة.

وبالجملة: لو وجد خارجاً وجود واحد ذو عنوانين ـ كما قد نعثر له على مثال في مبحث اجتماع الامر والنهي ـ تمّ فيه ما ذكره من خروجه عن محل الكلام واختصاص محل الكلام في القسم الاول.

وعليه، فالكلام في وجوب المقدمة وعدمه يشمل الاسباب التوليدية كما يشمل غيرها.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢١٩ ـ الطبعة الاولى.

وقـد ذهب صاحب الكفـاية الى وجـوب المقدمة، واستشهد على ذلك بالوجدان، فانه يشهد على ان من أراد شيئاً اراد مقدماته، واستشهد على هذا المعنى بوجود الأوامر الغيرية في الشرع والعرف، كما يقول المولى لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» فان الامر بدخول السوق على حد الامر بشراء اللحم، فيكون امراً مولويا. ومن الواضح انه لا خصوصية لهذه المقدمة، بل باعتبار وجود المـلاك فيهـا، وليس إلا المقـدمية والتـوقف. فيكشف ذلك عن وجوب جميع المقدمات بالوجوب المولوي الغيري. ثم تعرض (قدس سره) إلى ذكر دليل الحسن البصري على وجوب المقدمة الذي هو كالأصل لأدلة القوم ـ كما ذكر (قدس سره) ـ، وناقشه بعد اصلاحه بتعيين المراد من بعض اصطلاحاته[1].

ولكن الحق عدم وجوب المقدمة، اذ الوجدان لا يشهد بذلك، كما ان ما استشهد به من الأوامر العرفية المتعلقة بالمقدمة لا يصلح للشهادة على ما يحكم به الوجدان، اذ ليست هذه الاوامر اوامر مولوية، بل هي ارشادية، وذلك لان الامـر المولوي انما يجعل لجعل الداعي في نفس المكلف الى العمل وتحريكه نحوه، والامر الغيري لا صلاحية له لذلك كما تقدم بيان ذلك. فان العبد ان كان بصدد امتثال امر ذي المقدمة جاء بالمقدمة كان هناك أمر بها او لم يكن، وان لم يكـن بصـــدد امـتثــالــه لم يكن الأمــر الغـــيري داعياً للاتيان بها بما هو أمــر غيري، فلا صلاحية للأمــر الغــيري للدعـوة والتحـريك، فلا بد ان تكـون هذه الاوامـر المفـروض تعلقها بالمقدمة أوامر إرشادية تتكفل الارشاد إلى مقدمية الشيء وتوقف الواجب عليه.

وخلاصة الكلام: انه لم يثبت لدينا وجوب المقدمة لعدم الدليل عليه. ولو ثبت فهو يشمل مطلق المقدمات الموصلة وغيرها والسبب التوليدي وغيره.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

تذنيب: لا يخفى انه لو التزم بوجوب مقدمة الواجب، فلازمه الالتزام باستحباب مقدمة المستحب بعين الوجه القائم على وجوب مقدمة الواجب.

واما مقدمة الحرام، فقد ادعي ان المحرم منها ـ على القول بالملازمة بين حكم الشيء وحكم مقدمته ـ هو ما لا يتوسط بينها وبين ذيها اختيار وارادة، وهي الاسباب التوليدية في المحرمات التوليدية، كالرمي بالنسبة الى القتل المحرم، والارادة في المحرمات الارادية ـ بناء على صحة تعلق التكليف بها ـ. اما غير هذا النحو من المقدمات كالمعدات ونحوها فلا يكون محرماً.

وقد قرب صاحب الكفاية خروجها عن دائرة التحريم: بان التحريم عبارة عن طلب الترك، فيكون الترك واجبا، فتكون مقدماته واجبة ايضا، فكل مقدمة يكون تركها مما يتوقف عليه ترك الحرام تكون واجبة الترك. ومن الواضح ان ترك الحرام لا يتوقف على ترك سائر المقدمات، اذ الاختيار لا يسلب بفعلها، فيتحقق الترك مع فعلها، وهو دليل عدم التوقف، فما يتوقف عليه ترك الحرام ليس الا الارادة في الافعال الاختيارية والسبب التوليدي في الافعال التوليدية[1].

ولكن هذا التقريب لا يجدي من يذهب الى ان النهي ليس طلب الترك، بل هو الزجر عن الفعل، فلازمه الزجر عن مقدماته، لان متعلق النهي نفس الفعل.

وغاية ما يقرب به نفي حرمة سائر المقدمات ـ بناء على هذا المعنى ـ ان يقال: ان وجوب المقدمة أو حرمتها بما انه مترشح عن وجوب ذيها أو حرمته، فثبوت الوجوب لها او الحرمة فرع دخالتها في ثبوت ملاك الوجوب والحرمة بنحو دخالة ذيها فيها. وبما ان حرمة الشيء تنشأ عن وجود المفسدة في فعله او

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

المصلحة الملزمة في تركه، بحيث لو لا تركه لوجدت المفسدة او فاتت المصلحة، فمقدمة الحرام انما تحرم اذا كان لها هذا الأثر وهو منحصر بالمقدمة التوليدية. اما غيرها ففعله لا يلازم وجود الحرام، كي يقال انه لو لا تركه لوجدت المفسدة او فاتت المصلحـة. وبنظير هذا البيان يثبت وجـوب مقدمة الواجب، اذ وجوب الواجب لاجل اشتماله على مصلحة ملزمة او لاجل ان في تركه مفسدة ملزمة بحيث لو لا فعله لفاتت المصلحة او وجدت المفسدة، ومقدماته. جميعها لها هذا الاثر، اذ لولا فعلها لفاتت المصلحة او وجدت المفسدة لان تركها يلازم ترك الواجب. فلاحظ وتدبر فانه لا يخلو عن دقة.

ثم ان الكلام الجاري في مقدمة الحرام يجري بعينه في مقدمة المكروه حرفاً بحرف. فاعرف.

هذا تمام الكلام في مبحث المقدمة، وقد انتهى البحث فيه في يوم السبت المصادف الخامس من ذي العقدة سنة ١٣٨٥هـ. نسأل الله تعالى التوفيق والهداية إلى سواء السبيل إنه حسبنا ونعم الوكيل.

* * *


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصَّمَدُ



مبحث الضد

موضوع البحث هو: أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده اولا يقتضي؟ وهو من المباحث الاصولية والعقلية، ولا نطيل في بيان ذلك لوضوحه من ملاحظة نحو البحث ونتيجته.

نعم لا باس بالتنبيه على ما يراد من الإقتضاء، وما يراد من الضد، كما فعل صاحب الكفاية لتحديد محل البحث ومدار الكلام. فنقول:

المراد بالاقتضاء ـ كما ذكره صاحب الكفاية[1] وتابعه عليه غيره ـ: أعم من ان يكون بنحو العينية ـ كما أُدعي في بعض الفروض ـ او الجزئية ـ كما أُدعي أيضاً ذلك بلحاظ تركبُ الأمر ـ، والالتزام أعم من كونه لزوماً بيناً بالمعنى الاخص وغيره وبتعبير آخر نقول: المراد بالاقتضاء هو اللابدّية من أي طريق كانت.

واما الضد، فالمراد منه: مطلق المنافي والمعاند، سواء كان امراً وجودياً ـ وهو المعبرّ عنه بالضد الخاص ـ او كان امراً عدمياً ـ وهو المعبر عنه بالضد

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

العام، ويعبر عنه ايضاً بالترك ـ وليس المراد منه هو الضد بالمعنى الفلسفي المختص بالامـر الوجودي المعاند لغيره تمام المعاندة، فلا يشمل الضد العام. وهناك معنى آخر للضد العام، وهو الأمر الوجودي الجامع للاضداد الوجودية. وهذا لا كلام لنا فيه، بل هو خارج عن موضوع الكلام.

وعلى هذا، فينبغي ايقاع الكلام في مسألتين:

الاولى: اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص .

والثانية: اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام وهو الترك.

المسألة الاولى: في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص اولا؟ .

وقد أدعي اقتضائه النهي عن ضده الخاص لوجوه:

اهمها وعمدتها ـ ما ذكره صاحب الكفاية ـ: من دعوى مقدمية ترك أحد الضدين لفعل الآخر.

بيان ذلك: ان عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، ومما يتوقف عليه الضد الاخر، فاذا وجب احدهما وجبت مقدماته ومنها عدم ضده، فاذا وجب ترك ضده فقد حرم ضده قهراً.

اما تقريب مقدمية ترك أحد الضدين للآخر: فبان التمانع والتنافر بين الضدين مما لا شبهة فيه، واذا كان كل من الضدين مانعاً عن حصول الآخر كان عدم كل منهما من أجزاء علة الآخر، لان عدم المانع من اجزاء العلة، وقد فرض مانعية الضد فعدمه من اجزاء علة ضده، واذا كان من اجزاء العلة كان من المقدمات.

فهاتان المقدمتان هما اساس دعوى مقدمية عدم الضد للضد الآخر.

وعلى هذا فينبغي ان يكون البحث في مقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر. وقد ذكر فيها وجوه:

الاول: مقدمية عدم كل منهما للآخر مطلقاً.

والثاني: عدم المقدمية مطلقا.

والثالث: التفصيل بين الضد الموجود والضد المعدوم، فعدم الاول مقدمة دون عدم الثاني.

والرابع: مقدمية العدم للوجود دون مقدمية الوجود للعدم.

والخامس : مقدمية الوجود للعدم دون العكس .

والذي ذهب اليه المتأخرون تبعاً لسلطان العلماء هو عدم المقدمية بقول مطلق.

وقد ناقش صاحب الكفاية (قدس سره) القول بالمقدمية بوجوه ثلاثة:

الاول: انه يستلزم الدور، وذلك لان عدم أحد الضدين اذا كان مقدمة للآخر من باب انه عدم المانع فيكون من اجزاء علته، كان وجود احد الضدين مقدمة لعدم الآخر ايضاً، لتوقف عدم الشيء على مانعه كما يتوقف نفس الشيء على عدم مانعه، فيكون عدم أحدهما متوقفا على وجود الآخر، كما ان وجود الآخر يتوقف على عدم ضده، فيلزم الدور الباطل.

الثاني: النقض بالمتناقضين، وبيانه: انه لا اشكال في ان بين المتناقضين منـافرة ومعاندة شديدة واكيدة، مع انه من المسلم كون أحدهما في رتبة عدم الآخر، وليس عدم احدهما مقدمة للآخر، كيف؟ وهو يستلزم ان يكون الشيء مقدمة لنفسه، لان عدم أحدهما نفس الآخر.

وعليه، فمجرد وجود المعاندة لا تستلزم مقدمية احد المتمانعين للآخر، والا لكان انطباق ذلك على المتناقضين أنسب لما بينهما من شدة المعاندة والممانعة.

الثالث:ـ وهو ما ذكره في الكفاية اولاً، وعبارة الكفاية لا تخلو عن تشويش، وقد حملها المحقق الاصفهاني على ارادة ما بيانه: ـ انه لا اشكال في كون كل من الضدين مع الآخر في رتبة واحدة، فليس أحدهما متقدماً على الآخر، ومن

المسلمات ايضاً ان وجود كل ضد وعدمه في رتبة واحدة، فانهما يتواردان على محل واحد، فعدم الشيء في رتبة وجوده بلا اشكال. وعليه فيكون عدم كل ضد في رتبة الضد الآخر قهراً، لانه في رتبة نفس الضد، والمفروض بالمقدمة الاولى ان نفس الضد في رتبة ضده الآخر[1].

وهذا الوجه لا يصلح ان يكون بياناً لعبارة الكفاية، فانها بعيدة جداً، بل اجنبية عن هذا المعنى وتأبى الحمل عليه بأي وجه من الوجوه، وهو يظهر بأدنى ملاحظة. وعليه فكان الاولى ان يذكر وجهاً مستقلا في دفع دعوى المقدمية، ينظر في صحته وسقمه، لا ان يذكر ويسند لصاحب الكفاية ثم يستشكل فيه.

والذي يبدو لنا ان مراد صاحب الكفاية من عبارته هو: انه ليس بين الضدين الا التمانع والمعاندة في مقام التحقق، فكل منهما يمنع الآخر عن التحقق، فالتمانع في مرتبة وجوديهما لا في مرتبة عليتهما.

وعليه، فهما متحدان رتبة من دون ان يكون أحدهما سابقاً على الآخر، واذا كان كذلك فالشيء الذي يرفع هذا التمانع، بمعنى يرفع المانع عن وجود أحد الضدين من جهة الضد الآخر، لا بد ان يكون في رتبة الضد، لانه يرفع المانع في مرحلة وجوده ورتبته لا في مرحلة علته ورتبتها. وعدم الضد له هذا الشأن، فانه انما يرفع المانع في هذا المقام فهو في رتبة الضد الآخر وليس سابقا عليه. فنظر صاحب الكفاية الى ان العدم لا يؤثر الا في رفع ما أثرَّ فيه الوجود، والمفروض ان ما يؤثر فيه الوجود هو المانعية في رتبة نفس الشيء لا في رتبة علته واجزائها.

وهذا المعنى يمكن تطبيقه على عبارة الكفاية، وان كانت العبارة لا تخلو من تشويش ، فيمكن ان يكون مقصوده: «وحيث لا منافاة اصلا بين أحد

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢١٩ ـ الطبعة الاولى.

العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملائمة...» هو ان العدم لما كان يرفع التمانع الثابت بالضد وكان بينه وبين الضد كمال الملائمة، فبه يرتفع تلك الممانعة، فكان في رتبة الضد قهراً.

وبالجملة: فما يريده صاحب الكفاية هو ما ذكرناه، وسيتضح ذلك جداً من كلامه في ضمن البحث، فتدبر.

وقد أورد على الدور: بان توقف كل من الضدين على عدم الضد الآخر فعلي، وتوقف عدم الضد على الضد الآخر تقديري، فيرتفع الدور.

بيان ذلك: ان عدم الشيء لايستند الى وجود المانع عن الشيء الا في صورة وجود المقتضي والشرط، والا فلو لم يكن المقتضي موجوداً استند العدم إليه، فيعلل عدم تحقق الحرقة ـ عند عدم وجود النار ـ بعدم وجود النار لا بوجود الرطوبة، كما يعلل ايضاً بعدم الملاقاة عند وجود النار، والرطوبة بدون الملاقاة، نعم يعلل بوجود الرطوبة لو تحققت ملاقاة النار للجسم.

واما وجود الشيء فهو يستند الى جميع اجزاء علته فعلاً.

وعليه، فوجود الضد يستند فعلاً الى عدم الضد الآخر لانه من اجزاء علته. واما عدم الضد فهو لا يستند الى وجود الضد الآخر الا في صورة وجود مقتضيه وشرطه فاستناده اليه تقديري، بمعنى أنه معلق على وجود المقتضي والشرط، وهو لا يتحقق دائما. وذلك لان وجود الضدين اما ان يلحظا بالاضافة الى ارادة شخص واحد أو بالاضافة إلى شخصين.

فعلى الاول: لا يمكن تحقق المقتضي، وذلك لانه مع ارادة المانع عن الضد وهو الضد الآخر ـ كما هو الفرض ـ لا يمكن ان تكون هناك ارادة اخرى متعلقة بالضد، فمع ارادة السواد لا يمكن ارادة البياض . وعليه ففي فرض وجود احد الضدين لابد ان يفرض انتفاء مقتضي الضد الآخر ـ وهو الارادة ـ، فيستند عدم الضد الآخر الى عدم المقتضي لا إلى وجود الضد المانع.

وعلى الثاني: فالمقتضي لكلا الضدين وان امكن فرض وجوده، لعدم امتناع تعلق ارادة احد الشخصين بايجاد احد الضدين وتعلق ارادة الشخص الآخر بايجاد الضد الآخر، الا ان وجود أحدهما يستند إلى اقوائية قدرة احد الشخصين على الآخر بحيث يتغلب عليه. فيكون عدم الضد الآخر لاجل عدم حصول شرطه، وهو القدرة لا لاجل وجود المانع وهو الضد. فلا يستند عدم الضد الى وجود الضد الآخر الا بنحو التعليق والتقدير.

وقد اجاب عنه صاحب الكفاية: بانه وان رفع اشكال الدور ونفي التوقف الفعلي من الطرفين، الا ان محذور الدور موجود بحاله وهو لزوم الخلف، لان الاعتراف بصلاحية استناد العدم إلى وجود الضد ـ عند فرض وجود المقتضي والشرط ـ اعتراف بكون وجود الضد في رتبة سابقة على عدم الضد الآخر ـ لانه في رتبة المانع ـ فيمتنع ان يستند وجود الضد الى عدم الآخر، لانه يستلزم تقدم ما هو المتأخر وهو خلف.

وربما يقال: بان استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر معلق على وجود المقتضي والشرط، فالاستناد إليه مأخوذ بنحو القضية الشرطية. ومن الواضح ان صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، كما يشهد له قوله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾**[1]، وقد عرفت امتناع تحقق المقتضي او الشرط لاحد الضدين مع الضد الآخر. ومعه لا يكون وجود احد الضدين صالحاً للمانعية في حال من الاحوال لا متناع صدق المقدم. فينتفي محذور الخلف ايضاً.

واستشكل فيه صاحب الكفاية: بان هذا القول يساوق نفي مانعية كل من الضدين للآخر، ومعه لا يكون عدم احدهما مقدمة للآخر، لان اساس ذلك

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

هو مانعية كل منهما للآخر.

ومن هنا يثار سؤال او اشكال: بان نفي التمانع بين الضدين ينافي الوجدان والبديهة، فان التمانع بينهما كالنار على المنار والشمس في رابعة النهار - كما قال في الكفاية - كما ان عدم المانع من المقدمات بلا اشكال، فما قيل مّما ينافي ذلك شبهة في مقابل البديهة، وهي لا تكون مورد القبول.

واجاب عنه في الكفاية: ان التمانع بين الضدين وان سلم بلا تردد، لكنه بمعنى يختلف عن المعنى الذي يكون عدمه من المقدمات، فدعوى المقدمية ناشئة من الخلط بين المعنيين.

بيان ذلك: ان التمانع بين الأمرين تارة: يكون في مرتبة الوجود، بمعنى انه لا يمكن اجتماعهما في الوجود. واخرى: يكون في مقام التأثير بمعنى ان يكون احد الامرين مانعاً عن تأثير مقتضي الآخر فيه، فالمانع الذي يكون عدمه من المقدمات هو المانع بالمعنى الثاني نظير الرطوبة المانعة من تأثير النار في الحرقة. ومانعية الضد الآخر من قبيل الاول. فان التمانع بينهما ليس الا بمعنى التمانع في الوجود وعدم امكان وجود أحدهما مع وجود الآخر من دون أن يؤثر احدهما في مقتضي الضد الآخر ويمنع من تأثيره، فلا يكون عدمه من المقدمات.

وهذا المعنى هو الذي كان ينظر اليه صاحب الكفاية في الوجه الثالث من وجوه اشكاله على المقدمية[1]. وسيتضح جيداً في مطاوي البحث.

هذا خلاصة ما افاده في الكفاية بتوضيح[2].

ولكن المحقق الاصفهاني (قدس سره) لم يرتض انكار المقدمية، وحاول تصيحها بلا ورود أي اشكال.

---

(١) أعني: بالترتيب الذي ذكرناه، اما بالترتيب الكفاية فهو الوجه الاول. (منه عفي عنه).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٠ - ١٣٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وقد اوضح قبل الدخول في أصل المبحث المقصود بالتقدم الرتبي بالطبع، ببيان: ان ملاك التقدم والتأخر بالطبع هو ان لا يكون لاحد الشيئين وجود الا وللاخر وجود ولا عكس ، بمعنى انه يمكن فرض وجود الآخر بدون وجود ذلك الشيء كالواحد والكثير فانه لا يمكن ان يفرض للكثير وجود الا ويكون للواحد وجود، مع انه يمكن ان يوجد الواحد بدون وجود الكثير، فالمتقدم هو الواحد والمتأخر هو الكثير.

ثم ذكر ان منشأ هذا التقدم أحد امور اربعة:

الاول: ان يكون الشيء المتقدم من علل قوام الآخر كالجزء والكل، فان الكل يتقوم باجزائه، ولذا لا يمكن ان يفرض له وجود الا ويكون لاجزائه وجود، مع انه يمكن ان يفرض لجزئه وجود بلا ان يكون له وجود.

الثاني: ان يكون المتقدم موثراً في المتاخر كالمقتضي والمقتضى.

الثالث: ان يكون المتقدم مصححاً لفاعلية الفاعل وهو المعبر عنه بالشرط.

الرابع: ان يكون المتقدم متمماً لقابلية القابل،وهو المعبر عنه بعدم المانع او الشرط العدمي، كعدم الرطوبة المتمم لقابلية المحل للاحتراق.

وبعد هذا البيان أفاد: ان عدم الضد متقدم بالطبع على الضد الآخر، لانه لا يمكن ان يفرض للضد وجود الا ويكون الضد الآخر غير موجود، بخلاف العكس فانه يمكن ان يكون أحد الضدين غير موجود وليس للآخر وجود، لامكان عدم كلا الضدين، فمثلا لا يمكن فرض السواد الا ويثبت عدم البياض، ولكن يمكن ان يفرض عدم البياض من دون ثبوت السواد.

ومنشأ التقدم الطبعي لعدم الضد على الضد الآخر هو: كون عدم الضد متمماً لقابلية المحل لعروض الضد الآخر عليه، اذ بدونه لا يكون المحل قابلاً، فلا يكون المحل قابلاً للبياض إلا في صورة عدم السواد.

اما دعوى: توقف عدم أحد الضدين على الضد الآخر، التي هي اساس الدور الذي ذكره صاحب الكفاية.

فقد دفعها (قدس سره): بان العدم لا يحتاج الى فاعل وقابل، فليس هو شيئاً قابلاً للتأثر وعليه فلا يحتاج الى ما يكون مصححاً لفاعلية الفاعل او متمماً لقابلية القابل بالنسبة اليه، فينتفي توقف عدم أحد الضدين على وجود الآخر. هذا مجمل ما يتعلق بالمقام ونخبة كلامه الذي اسس عليه مقدمية عدم الضد للضد الآخر بلا ورود إشكال الدور[1].

والكلام معه ينبغي ان يكون في جهتين:

الجهـة الاولى: فيما ذكره ملاكاً للتقدم بالطبع مع حصر منشئه بالامور الأربعة المزبورة. فانه مما لا نعرف له وجهاً صحيحاً، اذ يرد عليه: انه اما ان يكون المقصود من ملاك التقدم بالطبع هو عدم تحقق نفس وجود المتأخر الا والمتقدم موجود دون العكس، او عدم امكان وجود المتأخر الا وللمتقدم وجود ولا عكس.

فعلى الاول: لا يصح هذا ملاكاً للتقدم بالطبع، لتخلفه في بعض الموارد، كما لو كان هناك ماءان أحدهما كثير والآخر قليل وجعل أحدهما في عرض الآخر وجنبه، ولم يكن هناك إلا ماكنتان للحرارة احداهما ضعيفة النار لا تؤثر إلا في حرارة القليل والاُخـرى قوية تؤثـر في حرارة كليهـما، ووضـع الماء بنحو ينحصر ايجاد حرارتها من غير طريق هاتين الماكنتين، فانه حينئذ لا توجد حرارة الماء الكثير الا وحـرارة القليل موجودة دون العكس اذ قد توجد حرارة القليل بالماكنة الضعيفة النار ولا توجد بها حرارة الكثيرة

ومن الواضح جداً انه لا تقدم وتأخر بين حرارة القليل والكثير.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢١٩ ـ ٢٢٠ ـ الطبعة الاولى.

وبالجملة: يتخلف المورد فيما لو كانت هناك علتان إحداهما تؤثر في شيئين والاخرى تؤثر في شيء واحد، وفرض انحصار العلتين صدفة. فانه لا يوجد أحد الشيئين المعين إلا والآخر موجود دون العكس. وبدون ان يكون في البين تقدم وتاخر رتبي.

وعلى الثاني: فكذلك لتخلفه أيضاً في بعض الموارد، كما لو فرض ان علة شيء منحصرة تكويناً في أمر واحد، وهـذه العلة كما تؤثر في ذلك الشيء تؤثر في شيء آخر، وكان لذلك الشيء الاخر علة اخرى تؤثر فيه وحده. فحينئذ لا يمكن وجود ذلك الشيء الا وللاخر وجود، لانه لا يوجد الا بالعلة المشتركة وهي تؤثر في كلا الشيئين، ولكن يمكن أن يوجد الآخر بدون أن يوجد ذلك الشيء كما وجد بعلته الخاصة لا بالعلة المشتركة.

فضابط النقض : ان يكون هناك معلولان لعلة واحدة وكان لاحدهما علة تؤثر فيه خاصة وليس للآخر مثل ذلك.

ومن الواضح: انه لا يكون بين هذين الشيئين تقدم وتأخر.

وعلى هذا فما ذكر ضابطاً للتقدم بالطبع غير وجيه.

الجهـة الثانية: فيما ذكره من نفي الدور بان العدم لا يحتاج الى فاعل وقابل، إذ فيه:

اولا: انـه يتنافى مع ما عليه الوجدان والعرف من تعليل عدم الشيء بوجود المانع، بحيث يكون المانع مورداً للمناقشة ونحو ذلك، فيقال لمن لم يحرق الجسم: «لِمَ لم يحترق». فيجيب: ان عدم الاحراق لوجود الرطوبة. ومن الواضح ان لِمَ سوال عن العلة.

وثانيا: انه يتنافى مع تصريح أهل الفن بان عدم العلة علة العدم، فيسند العدم الى عدم العلة في كلماتهم.

وعليه، نقول: اذا كان علة العدم عدم العلة. فعدم السواد اذا كان علة

لوجـود البياض فعـدمه علة عدم البياض . ومن الواضح ان عدمه ليس الا السـواد - لان نفي النفي اثبـات - فيكـون السـواد علة عدم البياض ، والمفـروض ان عدم البياض علة للسواد بملاك المقدمية فيلزم الدور، ويكون وجود أحد الضدين علة لعدم الآخر في الوقت الذي يكون عدم الآخر علة لوجود ذلك الضد.

وقد يدفع هذا التقريب للدور بما ذكره (قدس سره) دفعاً لتقريب آخر للدور ذكره هو. وهو وجهان:

الاول: ان العدم لا علة له لانه غير قابل للتأثر فلا يحتاج الى فاعل وقابل.

الثاني: انه لو سلم ان العدم له علة، فعلة عدم الضد عدم عدم الضد الآخر، وهو ليس نفس الضد، اذ عدم العدم مفهوم سلبي لا يصلح للانطباق على الامر الوجودي، والا لزم انقلاب ما حيثية ذاته طرد العدم إلى ما ليس كذلك[1].

والتحقيق ان كلا الوجهين لا ينهضان على رفع الدور.

اما الاول: فلما عرفت من انه يتنافى مع ما عليه الوجدان وتصريحات أهل الفن من تعليل العدم بوجود المانع. بل هو (قدس سره) اعترف بذلك، لكنه أدعى ان هذا علة تقـريبية لا علة واقعية حقيقية، لان العدم لا يقبل التاثر. فاستناد العدم الى عدم العلة استناد حقيقي لا تشوبه شائبة المسامحة والتجوز، لكنه لا بنحو استناد المعلول الى العلة، فليكن كذلك فانه يكفينا صحة كون منشأ العدم عدم العلة ولو لم يكن بنحو العلية، لانه يكفي في تحقق التقدم الرتبي لعدم العلة على عدم المعلول. فيلزم الدور.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٢٠ ـ الطبعة الاولى .

واما الثاني: فلان ما ذكره وان كان له صورة برهان وتحقيق، لكنه يتنافى مع البداهة، وذلك لان عدم العدم اما ان يكون صرف مفهوم لا واقع له اصلاً او يكون له واقع. فان كان صرف مفهوم لا واقع له اصلاً، فهو لا يصلح للتأثير في عدم المعلوم، اذ المفهوم ليس له قابلية التأثير والسببية، بل ذلك من شأن الوجودات. وان كان له واقع، فلا بد من فرضه هو الوجود، والا للزم ان يفرض واقع ثالث غير واقع المتناقضين وهما الوجود والعدم، وهذا مما يحيله الوجدان والبرهان، اذ ليس هناك واقع ثالث ليس هو بواقع لاحد المتناقضين.

وهذا مضافا الى ان مقدمية عدم المانع ليست من جهة ان له نحو تأثير في المعلول او في قابلية المحل لعروض المعلول، بل انما هو لاجل ارتفاع ما يكون سبباً في عدم قابلية المحل ومنشئاً لمنع تأثير المقتضي في مقتضاه، فليس لعدم الـرطوبة خصوصية الا كونه ارتفاعاً لما يكون موجباً لحجز النار عن التأثير والوقوف في قبال تأثيرها في الاحتراق لسلبه قابلية المحل له.

فعلى هذا يكون فرض عدم الضد من المقدمات مساوقاً لفرض نفس الضد مانعاً عن التأثير وسببا في عدم تأثير المقتضي، لان مرجع مقدمية عدم الشيء ليس الا إلى مانعية نفس ذلك الشيء.

وعليه، فلا نحتاج في اثبات الدور الى ان نقول ان عدم العدم هو نفس الوجود، فيكون هو المانع، بل نفس فرض مقدمية عدم الضد مساوق لفرض مانعية نفس الضد، فيلزم الدوّر.وهذا هو الذي ينظر اليه صاحب الكفاية في كلامه في تقريب اشكال الدور.

وخـلاصـة الكلام: ان ما افاده المحقق الاصفهاني في المقام لا يمكن الالتزام به، فيتعين القول بانكار المقدمية. كما اعترف (قدس سره) اخيراً بعدمها وقرب انكارها.

وهذا كله بالنسبة الى اشكال الدور.

واما اشكال النقض بالمتناقضين، فقد خدش فيه المحقق الاصفهاني وتابعه السيد الخوئي: بان ارتفاع الوجود لما كان عين العدم البديل له لم يعقل ان يكون عدم الوجود مقدمة للعدم، لانه يلزم ان يكون الشيء مقدمة لنفسه، فعدم المقدمية لعدم المتناقضين للآخر من جهة المحذور المزبور، فلا يقاس عليه الضدان لانه قياس مع الفارق[1].

ومن العجيب جداً ان تصدر من المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي هذه المناقشة، فقد عرفت تقريب كلام الكفاية بما لا يبقى مجال لورود هذا الاشكال، كيف؟ وهذه المناقشة مأخوذة متممة لاشكال صاحب الكفاية.

وليس نظر صاحب الكفاية الا الى بيان ان مجرد المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تستلزم مقدمية عدم احدهما للآخر، والا لجرى ذلك في المتناقضين مع انه محال، فيكشف ذلك ان مجرد المعاندة غير مستلزمة للمقدمية. فمحالية مقدمية عدم النقيض لنقيضه قد أُخذت في ايراد صاحب الكفاية فلا يحسن ان تكون رداً عليه.

واما الاشكال الاول فقد عرفت تقريبه.

وملخص ما يريد ان يقوله صاحب الكفاية: ان التمانع بين الضدين لما كان بمعنى عدم جواز اجتماعهما وامتناع وجودهما معاً في محل واحد وآنٍ واحد، ففي مرتبة وجود الضد يمتنع ان يوجد الضد الآخر، فالعقل لا يحكم بأزيد من لزوم ثبوت عدم الضد في مرتبة وجود الآخر، من دون ان يقتضي ذلك تقدّم العدم على الوجود. وليست مانعية الضد بمعنى مزاحمتها لتأثير المقتضي للضد الآخر كي يلزم عدمها في مرحلة المؤثر ورتبته وهي سابقة على الاثر.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٢٤ ـ الطبعة الاولى.
الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٢٤ ـ الطبعة الاولى.

وبالجملة: لما كان التمانع بين الضدين بمعنى امتناع اجتماعهما، فالعقل لا يرى سوى لزوم ثبوت عدم أحدهما عند وجود الآخر كي لا يلزم المحال، وهذا لا يستدعي تقدم عدم أحدهما على الآخر.

وخلاصة الكلام: ان الوجوه التي ذكرها صاحب الكفاية في المقدمية خالية عن الاشكال، فيتعين بها نفي المقدمية.

ثم ان المحقق النائيني نفى المقدمية بوجه إستلَّه من الاشكال الذي ذكره الكفاية على الدور. ومحصل ما أفاده (قدس سره): ان مانعية المانع في رتبة متأخرة عن وجود المقتضي بشرطه، فما لم يوجد المقتضي لا تتحقق المانعية، لان معنى المانعية هي المانعية عن تاثير المقتضي، فيلزم ان يكون المقتضي موجوداً. وبما ان المقتضي بشرطه لا يمكن ان يتحقق لكلا الضدين ـ كما مرّ تقريبه ـ لم يكن الضد مانعاً عن ضده اصلًا. وعلى هذا البيان بنى انه لو كان احد الضدين مأخوذاً شرطا في المامور به امتنع أخذ الآخر مانعاً. وبذلك حلَّ مشكلة اللباس المشكوك التي تضاربت النصوص في نحو اعتباره. فمنها ما ظاهره كون لبس ما يؤكل لحمه شرطاً. ومنها ما ظاهره كون لبس مالا يوكل لحمه مانعا. وبيانه في محله من الفقه[1].

وقد أُورد على هذا الوجه، ولانرى ملزماً لذكر الايراد ودفعه بعد تقريب نفي المقدمية بما عرفت. فلاحظ.

ثم انه قد أشرنا إلى وجود القول بالتفصيل بين عدم الضد المعدوم وعدم الضد الموجود، فالثاني مقدمة دون الاول. وهو المنسوب إلى المحقق الخونساري (قدس سره).

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٥٥ ـ الطبعة الاولى.
الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ٣٠٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وتقـريبـه: ـ كما قرره المحقق النائيني (قدس سره) ـ: ان وجود أحد الضدين يمنع من قابلية المحل لعروض الضد الآخر، فيكون عدمه وارتفاعه دخيلاً في تحقق قابلية المحل، بخلاف ما اذا لم يكن أحد الضدين موجوداً، فان المحل قابل لعروض كلا الضدين من دون توقف على عدم أحدهما الآخر.

وناقشه المحقق النائيني: بان هذا إنما يتم لو التزم بان بقاء الاكوان لا يحتاج الى مؤثر، فالضد الموجود لا مؤثر فيه في مرحلة بقائه، وهو مانع من تحقق الضد الآخر لسلبه قابلية المحل.

اما لو التزم كما هو الحق باحتياج البقاء الى مؤثر كالحدوث لاشتراكهما في ملاك الاحتياج الى المؤثر وهو الامكان، فان الشيء الممكن ممكن في بقائه كما هو ممكن في حدوثه. لم يتم ما ذكره فان المحل بقاءً وفي الآن الآخر قابل لعروض كلا الضدين، وبما انه يمتنع تحقق مقتضي كلا الضدين لان اجتماعهما لما كان محالاً كان تحقق مقتضيهما محالاً ايضا، لان اقتضاء المحال محال. وعليه ففي فرض وجود أحد الضدين، يكون عدم الآخر مستنداً الى عدم مقتضيه لا الى وجود المانع فلا تصل النوبة الى مانعية الضد الموجود أصلاً كي يكون عدمه مقدمة، إذ عدم ضده يستند مع وجوده إلى عدم مقتضيه[1].

وخدش في هذا الكلام السيد الخوئي (حفظه الله) بان تحقق مقتضي كلا الضدين في نفسه لا محالية فيه، فيجوز ان يتحقق لكل من الضدين مقتضيه في نفسه ولكن الممتنع تأثير كلا المقتضيين.

وحديث «إقتضاء المحال محال» لا يتأتى فيما نحن فيه، وانما يتأتى فيما اذا تعلق المقتضي الواحد بالمتنافيين.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ٣١٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.
المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٥٩ ـ الطبعة الاولى.

ولكنه لم يسلم للمحقق الخونساري التفصيل المزبور، فقد ناقشه: بانه لا يخلو الحال اما ان لا يكون مقتضي الضد المعدوم موجوداً، او يكون مقتضي كلا الضدين موجوداً، فعلى الاول يستند عدم الضد الى عدم مقتضيه لا إلى المانع وعلى الثاني يستند عدم الضد الى مزاحمة مقتضي الضد الموجود لمقتضيه وغلبته عليه لأقوائيته، فيرجع العدم الى ضعف مقتضيه وقصوره عن التأثير لوجود المزاحم الاقوى، فلا يستند عدم الضد في كلتا الحالتين الى نفس وجود ضده، بل اما ان يستند الى عدم مقتضيه او الى مزاحمة مقتضي الضد الاخر الموجود لمقتضيه، فلا يكون الضد الموجود مانعا في حال من الاحوال كي يكون عدمه مقدمة[1].

أقول: الذي يقتضيه الانصاف هو تسليم القول بالتفصيل.

واما ما ذكره السيد الخوئي من استناد عدم الضد ـ عند وجود كلا المقتضيين ـ الى مزاحمة مقتضي الضد الموجود لمقتضي الضد المعدوم وغلبته عليه، فهو أمر يتنافى مع ما عليه البديهة والوجدان من ان المزاحم والمانع هو نفس الضد الموجود، فلا يتوقف احد من الحكم باستناد عدم وجود الماء في الاناء الذي فيه الثلج بعد اجرائه فيه، الى نفس وجود الثلج وانه لولا الثلج لدخل الماء في الاناء. فالمانع بنظر كل احد هو نفس الضد فيقال انه لولاه لتحقق الضد الآخر.

والسرّ فيه هو: ان وجود الضد يسلب قابلية المحل لعروض الضد الآخر عليه، فيمنع من تاثير المقتضي في مقتضاه، فبارتفاعه تتحقق قابلية المحل لعروض الضد الآخر عليه، وهذا هو المقصود بعدم المانع، نظير عدم الرطوبة الرافع لتأثير الرطوبة في عدم مؤثرية النار في الاحراق.

الا ان هذا التفصيل لا ينفع في ما نحن فيه من متعلقات الاحكام

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٣٠ ـ الطبعة الاولى.

الشرعية.

بيان ذلك: ان الضدين:

تارة: يكونان من الأعيان التي لها وجود قارْ بحيث لا ترتفع بعد وجودها بعدم الارادة فقط.

واخرى: يكون من الافعال التي يكون لها وجود تدريجي فتنعدم بمجرد عدم الارادة، لان المقتضي المباشر لها هو ارادة الفاعل المختار.

اما النحو الاول، وهو ما كان من الموجودات القارة فيتصور فيه الحدوث والبقاء، فيدعى ان الضد بقاء مانع عن ضده الآخر كما قربناه. ولا يكون عدم الارادة رافعاً له، لان المقتضي المباشر له بقاء ليس هو الارادة، فالسواد اذا وجد يبقى ولو لم تستمر ارادة بقائه.

واما النحو الثاني، وهو ما كان الافعال التي هي موجودات تدريجية لا قرار لها، بل ما يتحقق منها يتصرم وينعدم بانعدام اجزاء الزمان الذي تحقق فيها، فبقاؤه منوط بالارادة، فان المختار اذا اراد فَعَلَ واذا لم تتحقق منه الارادة لا يتحقق منه الفعل قهراً. وعليه نقول: ان الفعل الموجود بالنسبة الى ضده المأمور به لا يكون من قبيل الضد الموجود، بل من قبيل الضد المعدوم، لان الجزء الذي تحقق منه قد انعدم وما سيتحقق منه معدوم فعلاً ولا يتحقق الا بارادة فعله. فمثلا اذا شرع المكلف في الصلاة ثم تنجس المسجد، فليس هنا شيء قار له وجود يكون مضاداً للتطهير وازالة النجاسة، وانما الذي يمنع من الازالة ولا يجتمع معها هو الجزء الذي سيتحقق وهو معدوم فعلاً، فيكون من الضد المعدوم لا الموجود، اما ما تحقق فقد انعدم وتصرم.

وبالجملة: لما كانت متعلقات الاحكام من الافعال التدريجية الحصول بلا ان يكون لها وجود قار لم ينفع التفصيل المزبور، لانها دائما تكون من الضد المعدوم بالبيان الذي عرفته، وقد عرفت عدم المقدمية في الضد المعدوم. فلا يكون

التفصيل سوى تفصيل علمي خالٍ عن الثمرة العملية.

وخلاصة البحث: ان تقريب اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضده بدعوى المقدمية لا محصل له.

وهناك تقريب آخر للاقتضاء ذكره صاحب الكفاية وهو: يتقوم بدعوى الملازمة بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر فيستلزم النهي عنه ببيانين:

البيان الاول: ان المتلازمين لا يصح اختلافهما في الحكم، فلا يجوز ان يكون احدهما واجباً والآخر محرماً، لعدم امكان امتثال الحكمين بعد فرض تلازم متعلقيهما وجوداً. وعليه فلما كان وجود الضد ملازما لعدم ضده كان طلبه ملازماً لطلب ترك ضده لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم.

والاشكال في هذا البيان واضح كما جاء في الكفاية: فان عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم لا يستلزم توافقهما فيه، بمعنى ان يكون كل منهما محكوما بما يحكم به الآخر. بل هناك شق ثالث وهو خلو أحد المتلازمين من الحكم، وهو يحقق عدم اختلاف المتلازمين في الحكم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فليكن ما نحن فيه كذلك، فيكون احد الضدين واجباً من دون ان يكون ترك ضده محكوماً بحكم من وجوب أو غيره.

البيان الثاني:- وقداشار اليه صاحب الكفاية - ما تقدم من عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم بضميمة ما هو المسلم من عدم خلو الواقعة من الحكم، فيلزم ان يكون ترك الضد محكوماً بحكم غير مخالف لحكم ضده وليس هو الا الوجوب[1].

ولا يرد الاشكال السابق على هذا البيان كما لا يخفى.

ولكن يرد عليه: ان عدم خلو الواقعة عن الحكم انما يسلم بالنسبة الى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاشياء بلحاظ عناوينها الاولية، بملاك ان المكلف لا بد ان تعين وظيفته العملية ولا يبقى متحيراً في مقام العمل، اما اذا طرأ على الشيء ما يوجب ارتفاع هذا الملاك، فلا يلزم ان يكون له حكم مجعول شرعا، كما فيما نحن فيه، فانه بعد وجوب احد المتلازمين لا يبقى المكلف متحيراً بالنسبة الى الآخر لتحققه قهراً بتحقق الواجب ونظيره مقدمة الواجب.

وبالجملة: اذا طرأ على الشيء عنوان ثانوي يوجب ارتفاع تحير المكلف بلحاظ وظيفته العملية بالنسبة إليه، لا دليل على امتناع خلو الواقعة المذكورة عن حكم شرعي. اذ الملاك المزبور مرتفع كما هو الفرض، وليس غيره ملاك للزوم وجود الحكم في الواقعة.

المسالة الثانية: في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام، أعني الترك.

وقد يتوهم إقتضاؤه بالدلالة التضمّنية، لان حقيقة الوجوب مركبة من طلب الشيء والمنع من تركه، فالمنع عن الترك جزء الوجوب فيقتضيه الأمر بنحو التضمن كما لا يخفى.

ويندفع هذا التوهم بما ذكره صاحب الكفاية من: ان حقيقة الوجوب ليست مركبة من جزئين، وانما هي عبارة عن مرتبة أكيدة من الارادة الملازمة للمنع من الترك، فالتعبير عن الوجوب بأنه المنع من الترك تعبير عنه بلازمه، لاجل تحديد تلك المرتبة الأكيدة من الارادة، وليس هو لاجل كونه جزء حقيقة الوجوب. ومن هذا البيان توصل صاحب الكفاية الى نفي دعوى العينية، فانه بعد ان كان المنع من الترك من لوازم الأمر امتنع ان يكون عينه، لان الملازمة بين الشيئين تقتضي المغايرة الإثنينية وهو يتنافى مع دعوى العينية. الا ان يراد من العينية هو وجود طلب واحد منسوب حقيقة الى الوجود، فيكون بعثاً اليه وينسب مجازاً وبالعرض الى الترك فيكون زجراً عنه.

وبالجملة: الذي يظهر من كلام صاحب الكفاية هو دعوى الملازمة بين الامر بالشيء والنهي عن الترك[١].

وللمحقق النائيني في المقام كلام محصّله: انه اذا فسرنا النهي بطلب الترك، فمعنى النهي عن الترك هو طلب تركه، وطلب ترك الترك عين طلب الفعل واقعاً وان تغاير عنه مفهوما، لان ترك الترك لا واقع له غير الفعل والا لزم ان يكون هناك واقع وراء المتناقضين وهو محال، ولاجل ذلك أشتهر ان نفي النفي اثبات.

فعليه، يكون الأمر بالشيء عين النهي عن الترك.

الا ان هذا لا يرتبط بما نحن فيه، فانه انما يرتبط بها اذا كان هناك انشاءان أحدهما يتضمن طلب الفعل والآخر يتضمن النهي عن الترك، فنقول: ان احدهما يرجع الى الآخر وكل منهما عين الآخر حقيقة. اما اذا كان هناك انشاء واحد يتضمن طلب الفعل فلا يتأتى فيه ما ذكر، اذ قد يغفل الآمر عن ترك تركه كي يطلبه، فيقال انه عين طلب الفعل، وما نحن فيه من هذا القبيل. هذا ملخص كلامه[٢].

وفيه: ما لا يخفى، فانه ان اريد من الامر والنهي نفس الانشاء اللفظي بان كانا اسمين للفظ الذي ينشأ به المفهوم، كان من الواضح تغاير الأمر بالفعل والنهي عن الترك، فأنه قوله: «صلّ» ـ مثلاً ـ يغاير قوله: «لا تترك الصلاة» بالبداهة، سواء ذلك في صورة وجود الأمر والنهي خارجاً وصورة وجود احدهما. وان اريد من الامر والنهي واقع الانشاء، أعني به الطلب النفسي، كان طلب الشيء عين النهي عن ضده العام بعد ان كان المنهي عبارة عن طلب الترك، سواء تعدد الانشاء فكان انشاء للنهي وانشاء للامر أم أتحد الانشاء فكان للامر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٥١ ـ الطبعة الاولى.

فقط، لان حقيقة الامر لا تختلف عن حقيقة النهي، فاللفظ الكاشف عن احدهما يكشف عن كليهما، بل هو يكشف عن حقيقة واحدة هي امر بلحاظ الفعل ونهي بلحاظ الترك.

ومن العجيب جداً ما اورده السيد الخوئي من: ان النهي اذا كان عبارة عن طلب الترك وكان الامر بالشيء عين النهي عن تركه، لا معنى لان يقال ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الترك، فانه عينه، فلا محصل له، فانه بمثابة ان يقال ان الأمر بالشيء يقتضي الامر بالشيء(١).

ووجه الغرابة: ان كلامه ان كان يرجع الى بيان ان المراد بالاقتضاء ما يساوق العلية لا ما هو أعم منها ومن العينية والتضمن، فلا يصح التعبير بالاقتضاء في مورد العينية، فيكون اشكالا على أخذ الاقتضاء بمعنى أعم، فليس محله ههنا، وقد سبق منه تقرير ما فرضه النائيني من عموم المراد بالاقتضاء، بل صرح به في تقريرات بحثه للفياض(٢).

وان كان يرجع الى عدم صحة التعبير بالاقتضاء في مورد العينية مع غض النظر عما سبق. فهو لا يتوجه على المحقق النائيني بعد ما فرض هو وغيره من الاعلام عموم المراد بالاقتضاء، وانه بمعنى يصح اطلاقه في مورد العينية. فالمراد بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه مع انه عينه هو ان احدهما يرجع الى الاخر، لا بمعنى علية الامر للنهي الذي يتنافى مع فرض العينية.

وبالجملة: لم يظهر محصل لهذا الايراد.

وتحقيق المقال في هذه المسألة:

ان الامر والنهي ان كانا إسمين للفظ الذي يتحقق به انشاء الطلب،

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٥١ ـ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٨ ـ الطبعة الاولى.

فالامر اسم لصيغة: «افعل» والنهي اسم لصيغة: «لا تفعل» ـ ان كانا كذلك ـ فلا يكون الامر بشيء مقتضياً للنهي عن تركه بنحو من انحاء الاقتضاء لا بنحو العينية ولا التضمن ولا الملازمة. فان كلا منهما وجود مستقل حقيقي فلا يكون عين الآخر، كما انه لا يلزم عن تحقق الامر بشيء بهذا المعنى تحقق النهي عن تركه كذلك لا باللزوم البين بالمعنى الاخص ولا البيّن بالمعنى الاعم.

وان كانا اسمين لواقع الانشاء، فان قلنا ان النهي عبارة عن طلب الترك فيكون النهي عن الترك عبارة عن طلب تركه، كان الأمر بالشيء عين النهي عن تركه، لان طلب ترك الترك يرجع في واقعه الى طلب الفعل. وان قلنا ان النهي عبارة عن الزجر عن الفعل ومبغوضية المنهي عنه، لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن تركه، لان محبوبية العمل وارادته تغاير مبغوضية الترك وكراهته، فان كلا منهما وجود مستقل وصفة من صفات النفس تغاير في واقعها الاخرى. كما انـه لم يكن الامر ملازما للنهي عن الترك، لان المحبوبية تنشأ من وجود المصلحة، والمبغوضية تنشأ من وجود المفسدة، فتعلق المحبوبية بالفعل لوجود مصلحة فيه لا تلازم تعلق المبغوضية في الترك، اذ لا يلزم ان يكون في الترك مفسدة اذا كان في الفعل مصلحة، بل غاية ما يكون في الترك هو عدم المصلحة وهو لا يكون منشئاً للمبغوضية.

ثمرة المسألة

ذكر صاحب الكفاية: ان ثمرة البحث تظهر فيما كان ضد المأمور به عبادياً كالصلاة بالنسبة إلى الازالة، فانه بناء على إقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده بضميمة ان النهي عن العبادة يستلزم فسادها تقع العبادة فاسدة للنهي عنها، وبناء على عدم اقتضاء الامر بشيء النهي عن ضده تقع صحيحة لعدم النهي عنها.

وانكر البهائي (قدس سره) هذه الثمرة، والذي ذكره صاحب الكفاية عنه في تقريب الانكار هو: ان العبادية والتقرب يتوقف على تعلق الأمر بالعمل. ومن الواضح ان الضد العبادي لا امر به لارتفاع الأمر به بمزاحمته مع الواجب الأهم، فلا يقع صحيحا سواء قلنا بانه منهي عنه او لم نقل بذلك. فلا يترتب على الالتزام بتعلق النهي بالضد الأثر المذكور ـ أعني فساد العبادة ـ.

واورد عليه صاحب الكفاية: بان الأمر وان ارتفع بالمزاحمة الا ان ملاك الامر ثابت وموجود وهو المحبوبية الذاتية، اذ لا مقتضي لارتفاعه. والمزاحمة انما تقتضي ارتفاع الامر لا غير. وعليه فالتقرب بالملاك يكفي في تحقق العبادية ولا يتوقف على وجود الأمر، وهو انما يصح لو لم يكن منهياً عنه، لان النهي يستلزم الفساد، فتظهر الثمرة[1].

لكن المحقق النائيني قرب دعوى البهائي بنحو لا يكون لما أورده صاحب الكفاية مجال.

ومحصل ما افاده: انه اما ان يشترط في صحة العبادة تعلق الأمر بها فعلاً. اولا يشترط ذلك ويلتزم بكفاية الملاك في صحة العبادة.

فعلى الاول: يقع الضد العبادي فاسداً، سواء قلنا باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده او بعدم اقتضائه، لان الامر بالضد مرتفع لاجل مزاحمته للأمر بالأهم، لانه يستحيل طلب الضدين.

وعلى الثاني: يقع صحيحاً على القولين اما بناء على عدم الاقتضاء فواضح.

واما بناء على الاقتضاء، فان العبادة وان كانت منهياً عنها الا ان النهي المتعلق بها نهي غيري ناشئ عن مقدمية تركها للمأمور به او ملازمته له، وليس

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

هو ناشئاً عن مفسدة في نفس متعلقه كي يكون مزاحماً لما فيه من المصلحة وموجباً لاضمحلالها. فيرتفع موجب التقرب، فالمصلحة في الضد العبادي تصحح التقرب ولا رافع لها ولا مزاحم[1].

ولا يخفى ان هذا التقريب أوجه علمياً مما ذكره صاحب الكفاية، كما انه لا يرد عليه ايراد صاحب الكفاية من كفاية التقرب بالملاك، فان التقريب يشير الى هذه الجهة ويعطيها حكمها فتدبر.

وتحقيق الحال فيه؛ ان المقصود بالملاك تارة يكون هو المحبوبية الذاتية. واخرى يكون هو المصلحة المترتبة على المتعلق. والظاهر ان مقصود المحقق النائيني بالملاك المصحح للعبادية هو المصلحة، ويدل عليه وجهان:

الاول: تصريحه بعدم نشوء النهي عن مفسدة في المتعلق كي تزاحم ملاك الامر وتوجب اضمحلاله، فانه ظاهر في كون نظره بالملاك الى المصلحة.

الثاني: انه لو كان المنظور بالملاك هو المحبوبية لما صح التقرب بالعمل بناء على النهي عنه ولو كان نهيا غيرياً، لان النهي يستلزم مبغوضية العمل ولو لمفسدة في غيره، ومع كونه مبغوضاً كيف يصح التقرب به لامتناع كونه محبوبا حينئذ؟ فكلامه لا يتم الا بفرض كون مراده من الملاك هو المصلحة، الذي لا يرتفع بالمبغوضية الغيرية.

الا انه يرد عليه:

أولاً: ان قصد المصلحة لا يمكن تحققه هنا.

وذلك: لان العمل اذا فرض كونه عبادياً كانت المصلحة مما يترتب على العمل بقيد كونه عبادياً. اما ذات العمل فلا تترتب عليه المصلحة.

وعليه، فلا يصلح ترتب المصلحة لان يكون داعياً الى الاتيان بالعمل،

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٦٢ ـ الطبعة الاولى.

لعدم ترتبه عليه، والداعي ما كان بوجوده العلمي سابقاً وبوجوده العيني لاحقاً.

وبالجملة: لا يمكن ان يؤتى بالعمل بداعي المصلحة، اذ لا مصلحة فيه، بل المصلحة تترتب على العمل العبادي فقصد المصلحة في طول تحقق العبادية لا محقق لها، فهو نظير الاتيان بالعمل بداعي ترتب الثواب او الفرار من العقاب، فانه في طول العبادة لا محقق لها، كما تقدم بيان ذلك في مبحث التعبدي والتوصلي.

وثانياً: لو فرض امكان تحقق قصد المصلحة، فهو لا يكون مقرباً، لما تقدم من انه يعتبر في المقربية ارتباط العمل بالمولى بنحو ارتباط، والاتيان بالعمل لاجل ترتب المصلحة عليه لا يرتبط بالمولى فلا يكون العمل مقربا لعدم ربطه بالمولى.

وعلى هذا لا يستقيم ما افاده المحقق النائيني من انكار الثمرة، اذ الملاك المصحح ليس الا المحبوبية، وهو لا يتحقق مع تعلق النهي بالعمل.

ولكن الذي يسهل الخطب ما عرفت من الالتزام بعدم اقتضاء الامر بشيء النهي عن ضده، اما لاجل انكار دعوى المقدمية التي هي عمدة اساس القول بالاقتضاء. واما من جهة انكار وجوب المقدمة.

هذا مع ان النهي على تقدير الالتزام به بمعنى طلب ترك الضد، أعني وجوب تركه اما لاجل المقدمية او لاجل التلازم، ووجوب الترك لا يتنافى مع محبوبية الفعل في نفسه، اذ ليس النهي الذي ينافيها الا الزجر عن الفعل وليس هو طلب الترك. فالنهي الثابت ههنا على تقديره لا يتنافى مع مقربية الفعل لامكان ان يكون كل من الترك والفعل محبوباً في نفسه، الا ان محبوبية احدهما تغلب الاخرى فتكون منشئاً للامر، وهو لا يلازم مبغوضية غير المأمور به، ولذلك قلنا ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام. فلاحظ.

ثم انه بناء على عدم الاقتضاء لا شبهة في ارتفاع الامر بالضد عند تعلق الامر بضده الآخر، لعدم امكان الجمع بين الضدين فالامر بكليهما محال، فاذا تعلق الامر بالضد الأهم ارتفع الامر بضده ولو لم يكن منهياً عنه.

وعليه، فيقع البحث في مصحح الضد العبادي مع ارتفاع الامر به، وهو احد وجوه يقع البحث في كل منها وهي:

اولا: الالتزام بتعلق الأمر به بنحو الترتب.

وثانيا: الالتزام بمصححية قصد الملاك. والمهم في البحث عن هذا الوجه هو البحث عن طريقة احراز الملاك بعد ارتفاع الأمر.

وثالثا: الالتزام بصحة قصد الامر بالضد المزاحم، ولو لم يكن ماموراً به كما ذهب اليه المحقق الكركي (وهو المحقق الثاني) في خصوص تزاحم العبادة الموسعة مع واجب مضيق كتزاحم صلاة الظهر مع ازالة النجاسة.

ولنبدأ بالوجه الأخير، فنقول: حكي عن المحقق الثاني صحة الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر في الواجب الموسع المزاحم لواجب مضيق.

وقد اختلف في تقريب كلامه صاحب الكفاية مع المحقق النائيني.

فالذي ذكره صاحب الكفاية في تقريب كلامه هو: ان هذا الفرد المزاحم بالواجب الأهم وان كان خارجاً بالمزاحمة عن دائرة الامر وليس مصداقاً للمأمور به، وانما هو مصداق للطبيعة بما هي لا بما هي مأمور به، الا انه حيث يكون كسائر الافراد في الوفاء بالغرض الباعث للامر، وعدم افتراقه معها في ذلك، لم ير العقل المحكم في باب الامتثال، فرقا بينه وبين غيره من الافراد في تحقق الامتثال به، فاذا جاء به العبد قاصداً امتثال الامر يتحقق الامتثال به ويسقط الامر بالامتثال ويُعد العبد ممتثلاً ومطيعاً بنظر العقل.

هذا ما جاء في الكفاية في مقام تقريب الوجه المذكور، وقد قرره صاحب

الكفاية[1].

والذي ذكره المحقق النائيني هو: ان الفرد المزاحم لا يكون ماموراً به، لانه لا يكون مقدورا.

الا انه لما كان الامر متعلقا بصرف وجود الطبيعة لا بخصوصية الافراد، ولذلك كان التخيير بين الافراد عقلياً لا شرعياً. وبما ان القدرة على بعض افراد الطبيعة تحقق القدرة على نفس الطبيعة.

وعليه، فالامـر فيما نحن فيه متعلق بصرف وجود الطبيعة للقدرة على بعض افرادها وهي غير المزاحمة للواجب.

ومن الواضح ان انطباق الطبيعة على الفرد المزاحم قهري، فاذا جاء به العبد تحقق به الامتثال، لان ملاك الامتثال انطباق المأمور به على المأتي به، فكما يتحقق الامتثال بغير المزاحم من الافراد للانطباق، كذلك يتحقق بالفرد المزاحم للانطباق. فالفرد المزاحم وان لم يكن ماموراً به بنفسه لكنه مصداق المأمور به.

هذا محصل ما جاء في تقريرات المحقق النائيني (قدس سره)[1].

وجهة الفرق بين التقريبين: ان الفرد المزاحم في تقريب صاحب الكفاية قد فرض كونه خارجاً عن دائرة المأمور به، وانه ليس فرداً للطبيعة بما هي مأمور به.

واما في تقريب المحقق النائيني فقد فرض كونه مصداقاً للطبيعة بما هي مأمور بها.

وعلى اي حال فنحن نوقع الكلام في كلا التقريبين.

اما تقريب الكفاية فقد اورد عليه ـ كما أشار اليه في الكفاية ـ بان الامر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ٣١٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٦٣ ـ الطبعة الاولى.

لا يدعو الا الى ما تعلق به، فيستحيل أن يؤتى بالفرد المزاحم بداعي الامر، مع انه خارج عن دائرة المأمور به، اذ الامر لا يدعو إليه والحال هذه[١].

وتحقيق الكلام ان يقال: ان المقصود من داعي الامر ليس ما هو ظاهره وهو داعي نفس الامر لان الداعي ما يكون بوجوده الخارجي متأخراً عن العمل وهو المعبّر عنه بالعلة الغائية. ومن الواضح ان الأمر لا يترتب في الخارج على العمل بل هو سابق عليه. فالمقصود من داعي الامر هو داعي موافقة الامر، لا بمعنى موافقة نفس الامر فانه تعبير مسامحي، بل موافقة المأمور به، او المقصود داعي الجري على طبق الأمر وامتثاله.

ومن الواضح انه بهذا المعنى الاخير يمكن الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الامر، لان الامر لما كان ناشئاً عن ثبوت غرض ملزم في متعلقه وكان الامر لاجل تحصيل هذا الغرض، وبما ان الفرد المزاحم محصل للغرض الباعث نحو الأمر، صح أن يؤتى به بداعي الجري على طبق الامر. وبتعبير آخر يؤتى بالفرد المزاحم بداعي تحصيل الغرض الداعي الى الامر لغرض اسقاط ذلك الامر، بحيث لو لم يكن الامر ثابتاً لما جيء بالعمل.

وبهذا التقريب يصح ان يقال: انه يمكن الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر.

الا انه ـ كما عرفت ـ يبتني على ان يكون الفرد المزاحم محصلاً للغرض، وطريق معرفة ذلك سيأتي تحقيقه في الكلام على الوجه الثاني، الذي نبحث فيه عن طريق احراز الملاك بعد ارتفاع الأمر.

واما تقريب المحقق النائيني فقد اورد عليه (قدس سره): بانه انما يتم بناء على كون أخذ القدرة شرطا للتكليف من باب حكم العقل بقبح تكليف

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

العاجز.

وذلك لان الطبيعة لما كانت مقدورة بالقدرة على بعض افرادها، صح تعلق التكليف بها من دون تقييد، لان الجامع بما هو جامع مقدور فيصح تعلق الحكم به.

واما بناء على كون اشتراط القدرة من جهة اقتضاء نفس التكليف لذلك وهو الحق، فان التكليف انما هو لاجل اعمال ارادة المكلف في الفعل، وتحريك العبد نحو الاتيان بالعمل بارادته، فطبيعة التكليف تقتضي تعلقه رأساً بما هو مقدور، اذ لا قابلية لغير المقدور لتعلق التكليف في نفسه.

بناء على هذا البناء لا يتم ما ذكره المحقق الكركي، لان متعلق التكليف ليس هو الطبيعة بما هي هي، بل الطبيعة المقدورة. ومن الواضح ان الفرد المزاحم ليس فرداً لطبيعة المقدورة فلا يكون فرداً للطبيعة بما هي مأمور به بل بما هي هي، وهو لا ينفع في صحه الاتيان بها بداعي الأمر. هذا محصل ما اورده المحقق النائيني[1].

وهو لا يخلو عن ضعف بكلا شقيه..

أعني: ما ذكـره من عدم تقيد المتعلق بالقدرة بناء على كون اشتراط التكليف بالقدرة بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز.

وما ذكره من كون الحق تقيد المتعلق بالقدرة لاجل كون اشتراط القدرة مما يقتضيه نفس التكليف وطبيعته.

اما ما اختاره من كون اشتراط القدرة من جهة اقتضاء طبيعة التكليف ذلك، سواء حكم العقل بقبح تكليف العاجز او لم يحكم. فالحق فيه: انه لا وجه لا شتراط القدرة سوى حكم العقل بقبح تكليف العاجز وكون التكليف انما هو

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٦٣ ـ الطبعة الاولى.

لجعل الداعي لا ينافي ذلك.

بيان ذلك: ان ارتباط التكليف بارادة المكلف يتصور على أنحاء ثلاثة: لانه..

اما ان يكون ارتباطاً تكوينياً، نظير ارتباط تحريك الآلة في تشغيل الماكنة المنتجة لبعض المصنوعات كالاسباب التوليدية لمسبباتها، فيكون حدوث التكليف محركاً للارادة وموجداً لها فينتج العمل المطلوب.

واما ان يكون ارتباطاً جعلياً يتوقف على الاعتبار والبناء.

ثم ان هذا يتصور على نحوين:

الاول: ان يكون التكليف عبارة عن اعتبار الداعوية الفعلية وجعل ما يكون داعياً بالفعل نحو العمل.

الثاني: ان يكون عبارة عن اعتبار ما يمكن ان يكون داعياً وجعل ما له اقتضاء الداعوية ولو لم يكن داعياً بالفعل.

وما ذكره المحقق النائيني انما يتم بناء على الوجهين الاولين، فانه لا يكون قابلاً في نفسه لتعلقه بغير المقدور، اذ المفروض انه مرتبط تكويناً بالارادة، فلا يتصور تعلقه بغير المقدور، او انه يدعو فعلاً نحو الفعل، والدعوة الفعلية لا تتصور لغير المقدور.

واما بناء على الوجه الثالث، فالتكليف قابل في نفسه للتعلق بغير المقدور، لان حقيقته جعل ما يقتضي الداعوية، ولا يمتنع وجود المقتضي مع عدم حصول شرطه او مع وجود مانعه. وبعبارة اخرى: لا يمتنع وجود المقتضي مع عدم فعلية تأثيره، فيمكن ان يتعلق التكليف في نفسه بغير المقدور ـ فيكون نظير وجود النار بدون الاحراق ـ، إلا انه حيث كان جعل مقتضى الداعوية لغواً بالنسبة الى غير المقدور لعدم ترتب الأثر عليه، كان ذلك قبيحاً. فمرجع اشتراط القدرة على هذا الوجه الى قبح تكليف العاجز لاجل كونه لغواً لا الى عدم

امكانه.

ومن الواضح ان حقيقة التكليف ليست الا جعل ما يمكن ان يكون داعياً، وهي أجنبية عن الوجهين الاولين.

وعليه، فاشتراط القدرة لا يكون الا من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز لانه لغو محض، وكون التكليف انما هو لجعل الداعي لا ينافي ذلك بعد ان عرفت ان المقصود جعل ما يمكن ان يكون داعياً، وقد عرفت انه قابل في نفسه لان يتعلق بغير المقدور، ولكن المانع منه ليس الا كونه عملاً لغواً لا يصدر من الحكيم.

واما ما التزم به ـ بناء على كون اشتراط القدرة من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز ـ من تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، لان الجامع مقدور بالقدرة على بعض افراده.

فالحق انه لا يمكن الالتزام به، وذلك لان تعلق الامر بالجامع بحيث يسري الى جميع افراده المقدور منها وغير المقدور انما يتم بالاطلاق، فينطبق المأمور به على غير المقدور لانه أخذ بنحو يشمله. وتعلقه بالجامع المطلق بحيث يسري الى جميع افراده غير معقول، لانه قد مرّ بيان ان استحالة التقييد تارة تلازم استحالة الاطلاق واخرى تلازم ضرورة الاطلاق، لان امتناع التقييد تارة يكون لاجل استحالة الحكم على المقيد، فيستحيل الاطلاق ايضاً، لان معنى الاطلاق يرجع الى الحكم على جميع افراد المطلق ومنها المقيد، والمفروض استحالة ثبوت الحكم له. واخرى يكون لاجل استحالة نفس التقييد وقصر الحكم على بعض الافراد، فيجب الاطلاق لامتناع ثبوت الحكم لخصوص بعض الافراد.

وما نحن فيه من قبيل الاول، فان استحالة ثبوت الحكم لغير المقدور ليس لاجل امتناع قصر الحكم على بعض الافراد، بل لاجل امتناع ثبوت

الحكم له بخصوصه، واذا استحال ثبوت الحكم لغير المقدور فهو ممتنع مطلقاً، سواء كان بعنوانه الخاص او بعنوان مطلق. فالاطلاق ممتنع كالتقييد.

وبالجملة: الجامع وان كان مقدوراً، الا ان هذا لا أثر له بعد ان كان الملاك الموجب لامتناع ثبوت التكليف بغير المقدور بعنوانه الخاص ـ وهو قبح تكليف العـاجز ـ موجوداً في ثبوت الحكم لمطلق الافراد، بحيث تندرج الافراد غير المقدورة فيه.

وعلى هذا، فالفرد غير المقدور وان كان فردا للطبيعة بما هي هي، الا انه ليس فردا لها بما هي مأمور به.

والمتحصـل ان التقـريب الـذي ذكـره المحقق النـائيني لا يسلم عن الاشكال، بخلاف التقريب الذي ذكره صاحب الكفاية، لكنه كما عرفت يتوقف على احراز وجود الملاك في الفرد المزاحم.

ثم ان المحقق الاصفهاني اورد على المحقق النائيني ـ وأوضح الأيراد مفصلاً السيد الخوئي[1] ـ.

وخلاصة الايراد: ان الواجب الموسع، له نحوان من الافراد، طولية وعرضية.

والالتـزام بكـون اشـتراط القدرة من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز، انما ينفع في تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره فيما لو كان التزاحم بين بعض الافراد العرضية للموسع ونفس الواجب المضيق، اذ يقال حينئذ: ان الجامع مقدور للقدرة على بعض افراده، وهي الافراد العرضية الاخرى، فيصح تعلق الوجوب بالجامع.

اما لو كان التزاحم بين الفرد الطولي والواجب المضيق، بحيث كانت

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٥٨ ـ الطبعة الاولى.

جميع الافـراد العرضية في آن من الآنات مزاحمة لواجب مضيق، نظير مزاحمة الازالة للصلاة، فلا ينفع ما ذكره الا بالالتزام بالواجب المعلق، وذلك لان الجامع في آن المزاحمة غير مقدور لعدم القدرة على أي فرد من افراده، لكون المفروض مزاحمة كل منها للواجب الاهم. فاذا كان الجامع غير مقدور امتنع تعلق التكليف بالجامع فعلاً. نعم بناء على الواجب المعلق يلتزم بأنه فعلا متعلق بالجامع في الآن الـذي يلي آن المزاحمة، لانه مقدور في ذلك الآن، لكنه (قدس سره) لا يلتزم بالـواجب المعلق ويرى انـه مستحيل كما تقدم. هذا ايضاح ما افاده المحقق الاصفهاني[1] وهو وجه لطيف. لكنه لا يخلو عن مناقشة سيأتي التعرض لها في غير هذا المقام فانتظر.

وقـد ذهب السيد الخـوئي (حفـظه الله) الى: ان القدرة ليست شرطاً للتكليف وانما هي شرط لحكم العقل بلزوم الاطاعة.

وقد قرب هذه الدعوى: بان الانشاء لما لم يكن عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، اذ اللفظ ليس وجوداً تكوينياً للمعنى، كما انه لا يصلح ان يكون وجوداً اعتبارياً له، لان الاعتبار فعل نفساني يقوم بالنفس، ولا يحتاج فيه الى اللفظ، وانما كان عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني واظهاره، لم يكن التكليف عبارة عن انشاء البعث والتحريك نحو العمل، وانما كان عبارة عن جعل الفعل في عهدة المكلف، وهذا يستتبع حكم العقل بوجوب الامتثال والاطاعة.

واذا كانت حقيقـة التكليف ذلك لم يمتنع تعلقها بغير المقدور، اذ هو كسائر الاحكام الوضعية التي لا شك في صحة تعلقها بغير المقدور. فيصح جعل الفعل في عهدة المكلف غير القادر.

نعم هي شرط في حكم العقـل بلزوم الامتثـال والاطاعة ومأخوذة في

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٤٧ ـ الطبعة الاولى.

موضوعه، فحكمه بوجوب الاطاعة لا يتعلق بغير القادر.

وعلى هذا، فلا يمتنع تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، لان حقيقة التكليف لا تتنافى مع عدم القدرة، بل تعلق التكليف بالجامع ضروري، لان التقييد اذا كان ممتنعا كان الاطلاق ضرورياً، لان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب ـ لا تقابل العدم والملكة ـ، فاذا امتنع احدهما وجب الآخر.

وتوهم: ان تعلق التكليف بالجامع بحيث يسري الى غير المقدور يستلزم اللغوية، لان المفروض ان حكم العقل بلزوم الاطاعة قد أُخذ في موضوعه القدرة، فلا فرق في لغوية التكليف بين تعلقه بغير المقدور منفرداً او في ضمن الجامع.

يندفع: بانه يكفي في رفع لغوية تعلق التكليف بالجامع صحة الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الامر لو بنى على عصيان الأمر بالأهم ولولاه لما صح، وهذا المقدار من الأثر رافع للغوية ومصحح للعمل[1].

ويتلخص مما افاده امور:

الاول: كون التكليف عبارة عن جعل الفعل في عهدة المكلف والانتهاء الى هذا الرأي بواسطة نفي كون الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ.

الثاني: ان القدرة ليست شرطا للتكليف، وانما هي شرط لمنجزيته او بعبارة اخرى: شرط لحكم العقل بلزوم الاطاعة.

الثالث: ان امتناع التقييد يستلزم ضرورة الاطلاق.

الرابع: ارتفاع اللغوية بقصد الامر بالفرد المزاحم.

ولنا في جميع هذه الامور كلام ومؤاخذات:

اما الأمر الاول: فالكلام الذي لنا فيه ليس في بيان حقيقة التكليف وانها

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٦٦ ـ الطبعة الاولى.

ما هي فلهذا مجال آخر، وانما الكلام في طريقة استدلاله على ذلك وانتهائه اليه، فان صدوره منه غريب جداً.

بيان ذلك: ان هناك أمرين وقع كل منهما محل النزاع.

احدهما: حقيقة التكليف، وانها هل هي جعل الفعل في عهدة المكلف، او انها انشاء التحريك والبعث وجعل الداعي.

ثانيهما: حقيقة الانشاء، وانها هل هي ايجاد المعنى باللفظ او ابراز الاعتبار النفساني.

ومن الواضح ان النزاع في الثاني يجري على كلا القولين في الاول، فيقع الكلام بناء على كون التكليف عبارة عن جعل الفعل في العهدة في ان الانشاء هل هو ايجاد المعنى باللفظ او ابراز الاعتبار النفساني. وهكذا يقع نفس الكلام بناء على كون التكليف عبارة عن جعل الداعي.

كما ان النزاع في الاول يجري على كلا القولين في الثاني فيقع النزاع في حقيقة التكليف وانها ما هي، بناء على كون الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، كما يقع بناء على كون الانشاء عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني، اذ يقال ان المبرز هل هو جعل الفعل في عهدة المكلف او جعل البعث والداعي؟.

وبالجملة: كل من الامرين يقع فيه البحث مستقلاً عن الآخر، ويجري فيه النزاع بناء على كلا القولين في الآخر. فلا يكون اختيار احد القولين في أحدهما مستلزما لاختيار احدهما المعين في الآخر، اذ انه يتلأم مع كليهما في الآخر.

وعليه، فالالتزام بان الانشاء عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني لا ينتهي منه رأسا الى كون التكليف جعل الفعل في عهدة المكلف.

وكلام السيد الخوئي ظاهر في ذلك بل صريح، فلا وجه له.

واما الامر الثاني: فليس الوجه فيه الا ما ذكره من ان حقيقة التكليف انما هي جعل الفعل في عهدة المكلف، فتعلقه بغير المقدور لا مانع عنه، ولا

يشترط بلحاظ حقيقته ان يتعلق بالحصة المقدورة.

وهذا لا ينفع فيما اراده، وذلك لانه..

ان اراد ان حقيقة التكليف لا تختلف عن سائر الاحكام الوضعية أصلاً، فجعل الفعل في العهدة الناشئ من التكليف نظير صيرورة الفعل في العهدة الناشئ من الاجارة، فكما يصح تعلق الحكم الوضعي بغير المقدور يصح تعلق التكليف به.

ففيه: ان لازم ذلك صحة تعلق التكليف بغير المقدور رأساً وبنفسه فقط، اذ من الواضح امكان تعلق الحكم الوضعي بغير المقدور كالنائم ونحوه. وهذا مما لا يقول به أحد ولا يلتزم به القائل، اذ لا يلتزم القائل ولا غيره بصحة تكليف العاجز عن القيام بالصلاة قائما. مع ان الكل يلتزمون بصحة الحكم باشتغال ذمة من لا يجد عند عروض بعض اسباب اشتغالها.

وان اراد انها تختلف عن سائر الاحكام الوضعية، فليس اختلافها الا من ناحية الغرض من جعل التكليف، فان الغرض منه ايجاد الداعي نحو الفعل.

فحقيقته: جعل الفعل في العهدة بغرض ايجاد الداعي نحو العمل. بخلاف سائر الاحكام الوضعية، فليس الغرض منها ذلك. واذا كان الغرض من التكليف ذلك امتنع شموله لغير المقدور، لحكم العقل بقبح تكليف العاجز للغويته، فالقدرة شرط لنفس التكليف، ولو التزم بان حقيقته جعل الفعل في العهدة. وليست شرطا لحكم العقل بلزوم الامتثال.

واما حديث رفع اللغوية بتحقق الامتثال وسقوط الأمر لو جيء بالعمل من دون ارادة، لانه احد افراد المأمور به.

فيدفعه: ان لغوية العمل انما هي بلحاظ عدم ترتب الاثر المرغوب عليه، لا بلحاظ عدم ترتب مطلق الأثر. وبما انك عرفت ان الأثر المرغوب من التكليف انما هو ايجاد الداعي نحو العمل، كان التكليف بغير المقدور ممتنعا، لانه

لغو لعدم ترتب الأثر المرغوب عليه.

ثم ان الذي يظهر منه (حفظه الله) ـ بناء على ان حقيقة التكليف جعل الـداعي وانشاء البعث هو ـ تسليم ما ذكره المحقق النائيني من ان اشتراط القدرة في التكليف اذا كان من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز صح تعلق التكليف بالجامع.

وهذا وان لم يصرح به، لكنه يستفاد من طي كلماته.

وانت قد عرفت الاشكال في ذلك، وبيان امتناع سراية الحكم للحصة غير المقدورة، وان الملاك في منع تعلق التكليف بالحصة غير المقدورة رأساً موجود في سراية التكليف الى الحصة غير المقدورة. فالتفت.

واما الامر الثالث: ففيه:

اولاً: ما عرفت من ان امتناع التقييد اذا كان لاجل امتناع ثبوت الحكم للمقيد ـ كما هو الحال فيما نحن فيه ـ كان الاطلاق ممتنعاً لاستلزامه ثبوت الحكم للمقيد وقد فرض امتناعه. نعم اذا كان امتناع التقييد لاجل امتناع قصر الحكم على بعض الافـراد كان الاطـلاق ضرورياً، ولكنّ الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، بل هو من القسم الاول.

وثانياً: ان امتناع التقييد انما يستلزم ضرورة الاطلاق اذا كان الممتنع تقييد الحكم بأي حصة كانت، اما اذا امتنع تقييد الحكم بخصوص هذه الحصة لم يجب الاطـلاق، اذ هناك شق ثالث غير ممتنع، وهو تقييد الحكم بخصوص الحصة الأخرى المعاكسة للحصة الممتنعة

وما نحن فيه كذلك: فان الممتنع ثبوت الحكم للحصة غير المقدورة، اما خصوص الحصة المقدورة فلا يمتنع ثبوت الحكم لها. فامتناع تقييد الحكم بالحصة غير المقدورة لا يلازم ثبوت الاطلاق، اذ يمكن ثبوت الحكم لخصوص الحصة المقدورة وهو مما لا محذور فيه.

وثالثاً: ـ وهو العمدة ـ ان تعلق التكليف بالجامع بحيث يشمل المقدور وغير المقدور يتنافى مع فرض التزاحم، لان التزاحم يكون لاجل تنافي الحكمين بحيث لا يمكن اجتماعهما، فيرتفع أحدهما ويبقى الآخر وهو الأهم.

وعليه، ففرض ثبوت التزاحم بين فرد الواجب الموسع والواجب المضيق وتقديم الواجب المضيق لازمه ارتفاع الأمر بالفرد المزاحم وعدم شموله له والا لعاد التزاحم.

وبالجملة: فرض التزاحم ينافي الالتزام بتعلق الأمر بالجامع.

وهذا الايراد لم نعرف الوجه في غفلة الاعلام عنه، فانه لا يرد على خصوص السيد الخوئي، بل يرد على المحقق النائيني، لانه قرر تعلق الأمر بالجامع على تقدير دون آخر. بل يرد على اصل تقريب المحقق النائيني لكلام الكركي، فأنه تقريب غير علمي.

والذي تحصل: ان القدرة شرط للتكليف بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز على جميع المسالك.

ونتيجة البحث: ان التقريب الذي ذكره المحقق النائيني لكلام المحقق الكركي لا يخلو عن خدشة واشكال، فلا يمكن الالتزام به.

واما التقريب الذي ذكره صاحب الكفاية، فقد عرفت وجاهته، لكنه يبتني على احراز الملاك في الفرد المزاحم، فهو لا ينهض وجهاً مستقلا لتصحيح العبادة ما لم ينضم اليه الوجه الآخر الذي يبين فيه طريقة احراز الملاك ومع احرازه لا حاجة الى ذلك الوجه الا بناء على توقف العبادة على قصد الأمر وعدم كفاية غيره.

ثم ان كلام المحقق الكركي لو تم، فهو انما ينفع في مورد تزاحم الواجب الموسع والواجب المضيق، دون مورد تزاحم الواجبين المضيقين كما لا يخفى.

هذا مع انه لا تزاحم بين الواجب الموسع والواجب المضيق لما سيأتي في

مبحث التزاحم من بيان ذلك، فقد ذكر المحقق النائيني وجهاً لتقديم الواجب المضيق على الـواجب الموسع عند تزاحمها، وهذا الوجه ينتهي الى بيان عدم ثبوت التزاحم بينها بالمرّة وسيجيء تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى.

وعليه، فالوجه الذي ذكره المحقق الكركي لا ينفع في تصحيح العبادة فيما نحن فيه اصلاً، لان موضوعه خارج عن باب التزاحم.

ويقع الكلام بعد ذلك في الوجه الثاني والبحث فيه عن طريق احراز الملاك وقد ذكر لذلك وجهان:

الاول: ما التزم به المحقق النائيني (قدس سره)، وهو التمسك باطلاق المادة. بتقريب: ان متعلق الامر اذا كان مطلقا كشف ذلك عن ثبوت الملاك في مطلق الافراد لاعتبار وجود الملاك في متعلق الأمر.

وقد استشكل (رحمه الله) في ذلك من وجوه عديدة:

الاول: انـه بنـاء على ما ذهب اليه من ان اشتراط القدرة في متعلق التكليف، انما هو لاجل اقتضاء نفس الخطاب ذلك، فنفس ورود الامر يكون موجبا لتقييد متعلق الأمر بالقدرة فلا يكون مطلقا لوجود الدليل على التقييد.

الثاني: انه لو انكر استلزام الأمر تقييد متعلقه بالقدرة، فلا اقل من كونه صالحـاً للقرينية على التقييد، ومع وجود ما يصلح للقرينية لا يصلح التمسك باطلاق الكلام بل يكون الكلام مجملاً من تلك الناحية.

الثالث: ان استكشاف عدم التقييد والاطلاق من عدم ورود القيد، انما هو لاجل استلزام التقييد مع عدم بيانه نقض الغرض، لامكان ان يأتي العبد بغير واجد القيد من الافراد اعتماداً على الاطلاق فيستلزم نقض الغرض من الامر، اذ لا يتوصل بذلك الى ما هو الغرض من الامر.

وهذا المعنى غير تام فيما نحن فيه، فان عدم التقييد بالقدرة لفظاً مع تقيده واقعا بها لا يستلزم نقض الغرض، اذ لا يمكن الاتيان بغير المقدور كما هو

الفرض، فعدم الدليل على التقييد بالقدرة لا يستكشف منه الاطلاق.

الرابع: ان التمسك بالاطلاق في اثبات واجدية المتعلق للملاك يتوقف على كون الآمر في مقام بيان ما هو واجد للملاك ـ فان التمسك بالاطلاق يتوقف على كون المتكلم في مقام البيان ـ. ومن الواضح ان الآمر ليس الا في مقـام بيان ما يرد عليه الأمر، وما هو مطلوب من المكلف، دون ما هو واجد للملاك، فانه غير منظور في الكلام كما لايخفى على كل أحد.

وقد اجاب (قدس سره) عن الوجه الاول: بان التقييد بالقدرة اذا كان في مرتبة سابقة على تعلق الأمر، بحيث ورد الأمر على المقيد، كان ذلك كاشفا عن دخل القدرة في الملاك. واما اذا كان المتعلق في المرتبة السابقة مطلقا غير مقيد، وانما تقيد بعروض الطلب عليه، فالتقييد نشأ من نفس عروض الطلب، بحيث ورد الطلب على المطلق وانما تقيد في مرحلة عروضه، لم تكن القدرة دخيلة في الملاك، لان اطلاق المتعلق في المرحلة السابقة هو الكاشف عن وجود الملاك في مطلق الافراد، والأمر لا يقتضي تقييد متعلقه في المرحلة السابقة عليه. فهو مطلق غير مقيد.

ومن هنا يظهر الجواب عن الوجه الثاني: فان الامر كما لا يقتضي تقييد المتعلق لا يصلح لتقييده.

واجاب عن الوجه الثالث: بان استكشاف الاطلاق من عدم ذكر القيد ليس من جهة استلزام التقييد بدون ذكر القيد نقض الغرض، بل من جهة لزوم الخلف، فان المتكلم اذا كان في مقام البيان فلا بد ان يبين التقييد لو كان مراده واقعاً، والا لزم خلف فرض كونه في مقام البيان، وهو يتنافى مع كون المتكلم حكيماً.

وفي هذا لا يختلف الحال بين ما نحن فيه وغيره. وهذا المعنى هو المقصود من التعبير بتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت. فتدبر.

واجاب عن الوجه الرابع بما نصه: «قلت: التمسك بالاطلاق تارة: يكون لاجل الكشف عما هو مراد المتكلم من الكلام، ومن المعلوم انه يتوقف على احراز كونه في مقام البيان، والا لما كان الاطلاق كاشفا عن تعلق ارادته بالمطلق. واخرى: يكون لاجل كشف المعلول عن علته بطريق الإن، وهذا لا يتوقف على كون المولى ملتفتاً الى ذلك فضلاً عن كونه في مقام بيانه. وما نحن فيه من هذا القبيل، فانا اذا فرضنا ان ما يرد عليه طلب المتكلم في ظاهر كلامه هو مطلق الفعل دون المقدور منه، والمفروض ان ما يرد عليه الطلب لا بد ان يكون ذا ملاك ومصلحة على مذهب العدلية، فيكشف ذلك عن ان الواجد للملاك هو مطلق الفعل، دون المقدور منه، وهذا الكشف قهري لا يدور مدار كون المولى في مقام بيانه وعدمه...»[1].

اقول: ما ذكره اولاً في ابتداء كلامه من ان التمسك بالاطلاق تارة يكون لاجل الكشف عن مراد المتكلم من كلامه. واخرى يكون من باب كشف المعلول عن علته. والاول هو الذي يتوقف على كون المتكلم في مقام البيان دون الثاني، فانه يصح التمسك به وان كان المتكلم غافلاً، فان الذي يقول: «وجدت الحرارة» يدل كلامه على وجود النار، سواء كان ملتفتاً او غافلاً من باب الانتقال من المعلول الى العلة.

ما ذكره من ذلك وجيه كبروياً، لكن تطبيقه على ما نحن فيه لم يؤد في الكلام كما ينبغي، بل كان بيانه بنحو مجمل لا يفي بالمطلوب.

اذ يرد عليه: ان المقصود..

ان كان هو التمسك باطلاق الكلام في اثبات ان المتعلق في المرحلة السابقة على الأمر هو مطلق الفعل، وينتقل من ذلك الى وجود الملاك في مطلق

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٦٩ ـ الطبعة الاولى.

الفعل للملازمة، فيكون ذلك من باب كشف المعلول عن العلة، لا ما توهم في الاشكال من التمسك بالاطلاق في اثبات وجود الملاك في المطلق رأساً. ان كان المقصود ذلك كما هو ظاهر تقريرات الكاظمي، فيرد عليه: ان اثبات اطلاق المتعلق في المرحلة السابقة على الامر يتوقف على كون المتكلم في مقام البيان، وهو ليس كذلك، اذ ما أثر بيان المتعلق في المرتبة السابقة مع قطع النظر عن الملاك، كي يكون المتكلم في مقام بيانه، فهو أبعد من كون المتكلم في مقام بيان ماهو واجد للملاك.

وان كان المقصود هو التمسك باطلاق الكلام في مرحلة الاستعمال، وانه لم يرد عليه قيد في ظاهر التعبير. ففيه: ان اطلاق الكلام في مرحلة الاستعمال لا يلازم وجود الملاك في المطلق ما لم يحرز ان المراد الواقعي هو المطلق، ولا طريق الى احرازه الا مقدمات الحكمة. فيعود الاشكال.

وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الكلام، بحيث يكون له صورة علمية ويخرج عن بداهة البطلان هو: ان واقع الامر ليس الا بالخطاب المتكفل لانشائه، وليس له واقع يكون الكلام حكاية عنه، وانما واقعه وواقع متعلقه ليس الا نفس الانشاء والكلام. وحيث ان المتعلق في الكلام خال عن القيد فهو مطلق، فيكشف ذلك عن توفر الملاك فيه من دون تقييد، فليس هو من باب التمسك بالاطلاق، بل نفس عدم التقييد لفظاً يكشف عن ذلك، لان المتعلق مطلق لفظاً والمفروض ان واقعه هو اللفظ والانشاء.

وهذا الوجه وان لم يخل عن مناقشات، لكن لا مجال لذكرها. والعمدة في المناقشة هو: ان الدليل الدال على تبعية الاحكام للمصالح من اجماع او عدم اللغوية والحكمة لا يقتضي سوى توفر الملاك في ما انبسط عليه الأمر وبعث نحوه، وان كان قد تعلق في ظاهر الخطاب بالمطلق، ولا ملازمة بين وجود الملاك وأخذ الشيء في متعلق الامر خطاباً، والمفروض فيما نحن فيه ان الأمر وان كان

يرد على المطلق لا على المقيد ولكن انما ينبسط في مرحلة عروضه على الحصة المقدورة دون الأعم. فتدبر جيدا.

الثاني: التمسك بالدلالة الالتزامية. ببيان: ان الكلام اذا كان له دلالتان دلالة مطابقية ودلالة التزامية وسقطت الدلالة المطابقية عن الحجية كانت الدلالة الالتزامية حجة في مدلولها، لان الدلالة الالتزامية انما تتبع الدلالة المطابقية في الوجود والتحقق، فلا يمكن حصولها بدون الدلالة المطابقية، ولا تتبعها في الحجية فيمكن التفكيك بينهما في مقام الحجية.

وهذا المعنى فرضه البعض من الواضحات التي لا تحتاج الى مزيد برهان، ولاجل ذلك اطلق الشيخ (رحمه الله) في مبحث تعارض الخبرين ان نفي الثالث يكون بهما[1]. من دون ان يستدل عليه فكانه من الواضحات.

والوجه فيه هو: ان بناء العقلاء انعقد على حجية الظهور، فكل ظاهر حجة، فاذا كان الكلام له ظهوران وانتفت حجية احدهما بقي الآخر مشمولا لدليل الحجية، فسقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لا يستلزم سقوط الالتزامية عنها، لان الكلام ظاهر في المدلول الالتزامي، والظاهر حجة ببناء العرف والعقلاء.

واذا تم ذلك نقول: ان الدليل الدال بالمطابقة على ثبوت الأمر وتعلقه بشيء يدل بالالتزام على ثبوت الملاك فيه، لعدم ثبوت الأمر بدون ملاك، فاذا علمنا بعدم تعلق الأمر فيه في مورد المزاحمة انتفت حجية الدلالة المطابقية للعلم بخلافها، ولكن الدلالة الالتزامية تبقى على الحجية لتوفر ملاك الحجية فيها من دون رافع، والمفروض انها لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية.

هذا محصل ما يقال في تقريب الوجه الثاني، وقد تبين ان اساسه هو

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٤١ و٤٥٣ ـ الطبعة الاولى.

الالتزام بامكان انفكاك الدلالة الالتزامية عن الدلالة المطابقية في الحجية وهذه المسالة وقعت محل الكلام ولم تتفق فيها كلمات الأعلام.

وممن لم يلتـزم بأمكـان التفكيك بين الدلالتين في الحجية، والتزم بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الوجود والحجية، السيد الخوئي (حفظه الله).

واورد على الالتزام بالتفكيك بايرادين: احدهما نقضيٌ، والآخر حلي.

اما النقض: فبموارد لا يلتزم فيها بالمدلول الالتزامي مع سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية، وقد ذكرها اربعة:

الاول: ما اذا قامت البينة على ملاقاة الثوب للبول وعلمنا من الخارج بكـذب البينـة وعـدم الملاقاة، ولكن احتملنا تنجس الثوب من جهة اخرى لملاقـاتـه للدم، فانـه لا يلتزم احد بنجاسة الثوب في الفرض أخذاً بالمدلول الالتـزامي للبينة ـ وهو النجاسة، لان الإخبار عن الملاقاة للبول اخبار عن نجاسته لملازمتها للملاقاة ـ، اذ الساقط عن الحجية ليس الا الدلالة المطابقية، وهي الدلالة على الملاقاة للبول، والمفروض هو امكان التفكيك بين الدلالتين في مقام الحجية.

الثاني: ما اذا كانت الدار ـ مثلا ـ في يد زيد وقامت بينة على أنها لعمرو واخرى على أنها لبكر، فتساقطت البينتان في المدلول المطابقي للمعارضة، فانه لا يلتزم احد بمدلولها الالتزامي الذي تشتركان فيه وهو عدم كون الدار لزيد بحيث يجري على هذه الدار حكم مجهول المالك.

الثالث: ما اذا شهد واحد على ان هذه الدار ـ التي في يد زيد ـ لعمرو واخـر على انها لبكر، فانه لا تكفي شهادة الواحد في اثبات المدعى، لكنهما يشكلان بينة على المدلول الالتزامي وهو عدم كون الدار لزيد، ولكن لا يلتزم احد بنزع الدار من زيد واجراء حكم مجهول المالك.

الرابع: اذا كانت دار في يد عمرو وقامت بينة على انها لزيد. وأقر زيد بانها ليست له، فان البينة تسقط في مدلولها المطابقي لمعارضته للاقرار وهو مقدم عليها، ولا يلتزم احد بمدلولها الالتزامي وهو عدم كون الدار لعمرو مع انه لا يعارض الاقرار.

واما الحل: فبتقريبين:

احدهما: ان الدلالة الالتزامية ترتكز على أمرين: الاول: ثبوت الملزوم. والثاني: ثبوت الملازمة بينه وبين اللّازم، فمع انتفاء احدهما تنتفي الدلالة الالتزامية. وعليه فمع عدم ثبوت المدلول المطابقي الذي هو عبارة اخرى عن عدم ثبوت الملزوم، تنتفي الدلالة الالتزامية، ولا يختلف الحال في ذلك بين مرحلة الحدوث والبقاء.

ثانيهما: ان ظهور الكلام في المدلول الالتزامي ليس بنحو الاطلاق، وانما هو الحصة الخاصة الملازمة للمدلول المطابقي، فالاخبار عن ملاقاة الثوب للبول اخبار عن نجاسته البولية لا مطلق النجاسة. وعليه فمع العلم بانتفاء المدلول المطابقي يعلم بانتفاء المدلول الالتزامي وهو الحصة الخاصة، واما احتمال ثبوت غير الحصة الخاصة فهو مما لا دليل عليه، لانه خارج عن المدلول الالتزامي. فلا يكون حجة فيه بارتفاع الدلالة المطابقية لانه ليس بمدلوله[1].

والتحقيق ان يقال: ان دلالة الكلام على المدلول الالتزامي تارة: تكون عقلية تنشأ من كون ثبوت الملازمة بمقدمات عقلية برهانية، لا تصل اليها اذهان العامة والعرف. واخرى: تكون عرفية بمعنى ان يكون للكلام ظهور عرفي في المدلول الالتزامي، كما اذا كانت الملازمة عرفية واضحة لدى العرف.

والدلالة الالتزامية العرفية على صور: لان المدلول الالتزامي..

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٧٤ ـ الطبعة الاولى.

تارة: يكـون حكـاً والمدلول المطابقي موضوع الحكم. فالملازمة بينهما جعلية تعبدية لا عقلية ولا شرعية.

واخرى: يكون المدلول الالتزامي معلولاً والمطابقي علة.

وثالثة: بالعكس، فيكون المدلول الالتزامي علة والمطابقي معلولاً.

ورابعة: يكون المدلولان متلازمين من دون ان يكون بينهما علية ومعلولية. كدلالة ما يدل على وجود زيد في الغرفة على عدم وجوده في صحن الدار.

ولا يخفى ان محل الكلام هو الدلالة الالتزامية العرفية لا العقلية، لان العقلية وان عُبرَّ عنها بالدلالة الا انها خارجة حقيقة عن باب دلالات الالفاظ الناشئة من الظهور. فليس للكلام ظهور في اللازم العقلي، وانما يحصل العلم به من العلم بثبوت الملزوم حقيقة او تعبداً. والكلام انما يقال أنه دال على اللازم العقلي باعتبار دلالته على ثبوت الملزوم فيثبت اللازم بحكم العقل للملازمة، لا ان نفس الكلام دال عليه وظاهر فيه. بل لا ظهور للكلام الا في المدلول المطابقي.

ومن هنـا يظهـر وجـه خروج هذه الدلالة عن موضوع النزاع، لان موضوع النزاع هو حجية الدلالة الالتزامية وظهور الكلام في المدلول الالتزامي، بعد سقوط حجية ظهوره في المدلول المطابقي، وقد تبين ان لا ظهور للكلام في اللازم العقلي فلا دلالة التزامية كي يبحث عن حجيتها وعدمها.

هذا مع ان الدلالة العقلية والحكم العقلي بثبوت اللازم انما يكون مع احـراز ثبـوت الملزوم ـ كما عرفت ـ، فمع العلم بانتفاء المدلول المطابقي او التشكيك في ثبوته لا تكون هناك دلالة عقلية ولا يثبت الحكم العقلي بثبوت اللازم.

فيتضح بذلك كون موضوع الكلام هو خصوص الدلالة العرفية، وهي بجميع اقسـامها غير داخلة في موضوع الكلام، فان الصورة الاولى والثانية

خارجتان عنه.

اما الاولى: فلان الحكم لا جعل له مستقل بنفسه، بل هو مرتبط بموضوعه، فالمجعول هو الحكم على هذا الموضوع الخاص، فمع العلم بانتفاء الموضوع يعلم بانتفاء الحكم، كما انه مع الشك في ثبوت الموضوع وعدم احرازه ولو تعبداً لا يمكن التعبد بالحكم لعدم امكان جعل الحكم بدون موضوع، فكما يشك في ثبوت الموضوع يشك في ثبوت الحكم، فنفس ما يقتضي سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية وعدم ثبوت المدلول المطابقي يقتضي سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية لارتباط المدلول الالتزامي بالمدلول المطابقي في الثبوت.

واما الثانية: فلامكان دعوى ان الإخبار عن العلة إخبار عن الحصة الخاصة من المعلول، لتحصص المعلول من جهة العلة، فالاحراق من النار غير الاحراق من غيرها، فالمدلول الالتزامي هو الحصة الخاصة، فمع العلم بعدم العلة يعلم بعدم المعلول الخاص، فانتفاء المدلول المطابقي يلازم انتفاء المدلول الالتزامي.

واما الصورة الثالثة والرابعة: فهما موضوع البحث، اذ الاخبار عن المعلول لا يكون إخباراً عن حصة خاصة من العلة، بل عن العلة بقول مطلق لعدم تحصص العلة من جهة المعلول، فان النار المحرقة وغيرها واحدة، ولا يختلف الحال فيها بين صورتي الاحراق وغيرها، فلا يعلم بانتفاء المدلول الالتزامي عند العلم بانتفاء المدلول المطابقي، فيبحث في حجية الدلالة الالتزامية في مدلولها. وهكذا الإخبار بالملازم يكون اخباراً عن الملازم بقول مطلق، لانه لا يتحصص بوجود ملازمه، كالإخبار عن الوجوب فانه إخبار بالملازمة عن عدم الإباحة.

ثم ان محل الكلام في هاتين الصورتين صورة عدم احراز ثبوت المدلول المطابقي وجداناً او تعبدا، فمع احراز عدم ثبوته واقعاً وجدانا او تعبداً فهي خارجة عن محل الكلام.

والـوجـه في ذلك هو: ان ثبوت المدلول الالتزامي عند انتفاء المدلول المـطابقي واقعـا انما هو باطلاق الدلالة الالتزامية ودلالتها على ثبوت اللازم مطلقاً، سواء وجد المدلول المطابقي او لم يوجد، والاطلاق هٰهنا غير ثابت، لان الدلالة الالتزامية ليست مما يساق لها الكلام، فليس المتكلم في مقام البيان من جهتها. مع انه لا يعقل ثبوت الدلالة بقول مطلق لتفرع الدلالة الالتزامية عن المطابقية. فلا يعقل ان يكون المدلول الالتزامي هو اللازم سواء وجد الملزوم او لم يوجد. فالقدر المتيقن من الدلالة الالتزامية هو ثبوت المدلول الالتزامي عند وجود المطابقي.

اذا عرفت ذلك تعرف الاشكال فيما ذكره السيد الخوئي نقضاً وحلاً.

امـا النقض: فبعض موارده مختص بصورة العلم، كمثال إخبار البينة بملاقاة الثوب للبول، وقد عرفت خروجه عن محل الكلام.

هذا مع ان المورد من موارد العلم بخطاء المستند في الإخبار، لان المستند في الاخبار عن المدلول الالتزامي هو العلم بالملاقاة للبول، والمفروض العلم بعدمه، والعلم بخطاء مستند الاخبار يوجب سقوطه عن الحجية ولو بالنسبة الى الدلالة المطابقية. فلو اخبر عن الهلال وعلمنا ان منشأ خبره هو رويته لخيط في السماء تخيل انه هلال مع احتمال وجود الهلال لم يكن خبره حجة، فسقوط الدلالة الالتزامية هٰهنا لا لاجل تبعيتها للدلالة المطابقية بل لاجل العلم بكذب المستند.

والبعض الاخر كالمورد الثاني لا مانع من الالتزام به وليس فيه مخالفة لضرورة الفقه، بل هناك من يلتزم بها من دون تردد[1].

هذا مع ان مثال الإخبار عن الملاقاة والنجاسة خارج عن محل الكلام

---

(١) كالمحقق العراقي (قدس سره) هكذا أفاد سيدنا الاستاذ (دام ظله). (منه عفي عنه).

لوجهين آخرين:

الاول: ان الإخبار عن النجاسة ليس من سنخ الدلالة الالتزامية، والشاهد عليه ثبوت النجاسة لو كان ما يتكفل اثبات الموضوع هو الأصل، مع ان الاصل لا دلالة له التزامية كما قرر في محله. فتامل.

الثاني: ان المورد من موارد ما كان المدلول المطابقي موضوعاً والمدلول الالتزامي حكماً، وقد عرفت خروجه عن محل البحث، لان الاخبار عن الموضوع اخبار عن حصة خاصة من الحكم، لان النجاسة ـ مثلاً ـ لم تجعل بقول مطلق بل جعلت للملاقي، فالمخبر به التزاماً نجاسة الملاقي، فاذا علم بعدم الملاقاة للبول فقد علم بعدم نجاسة الملاقي، فانتفى المدلول الالتزامي للعلم بخلافه.

واما الحل: فالوجه الثاني يخدش بوجهين:

احدهما: ان يكون الإخبار عن الملزوم اخباراً عن حصة خاصة من اللازم ـ على تقدير تسليمه ـ، قد عرفت اختصاصه ببعض الموارد دون بعض.

الثاني: انه ما المانع من دعوى حجية الدلالة الالتزامية في ذات الحصة الخاصة على تقدير التشكيك في ثبوت المدلول المطابقي لا ثبوت عدمه واحراز انتفائه، كي يقال باستلزامه ثبوت عدم المدلول الالتزامي؟.

والوجه الاول انما يتم في الدلالة العقلية، لان الحكم بثبوت اللازم لا يكون الا بعد العلم بثبوت الملزوم، وقد عرفت خروجها، اما الدلالة العرفية فلا تتوقف على ثبوت الملزوم، بل منشأ تحققها دلالة الكلام على ثبوت الملزوم، وهي متحققة، اذ الدلالة المطابقية انما تسقط عن الحجية لا عن الثبوت. ويشهد لما ذكرنا ان الدلالة الالتزامية تثبت للكلام مع العلم بانتفاء الملزوم وعدم ارادة المدلول المطابقي جداً، كما في الاستعمالات الكنائية. فتدبر.

فالذي ينبغي ان يقال في نفي حجية الدلالة الالتزامية عند انتفاء حجية

الدلالة المطابقية هو: ان الدلالة الالتزامية وان كانت من مصاديق الظهور ـ الذي هو ملاك حجيتها ـ، الا ان حجية الظهور انما هي بعمل العقلاء وبنائهم على التمسك به وتقرير الشارع لهم، فالطريق الى احراز حجية الظهور في المدلول الالتزامي شرعاً بعد سقوط الدلالة المطابقية، ليس الا بناء العقلاء، وهو لم يثبت على ذلك لعدم توفر شاهد عرفي لدينا، والتشكيك يكفي في نفيه لانه. دليل لبي لا لفظي كي يتمسك باطلاقه، اذ لم يرد في لسان دليل: «ان الظاهر حجة»، والدليل اللبي يقتصر فيه على القدر المتيقن. فعدم حجية الدلالة الالتزامية لعدم الدليل لا لما ذكر.

هذا ولكن الانصاف ان بناء العقلاء قائم على الأخذ بالمدلول الالتزامي ولو لم يكن المدلول المطابقي حجة، لعدم تعلق أثر عملي به او نحوه كما يشهد لذلك ملاحظة سيرتهم في الاقرارات والدعاوي. فتدبر.

هذا ولكن لو سلم ان الدلالة الالتزامية حجة، فهو لا ينفع في محل الكلام واثبات الملاك بالدلالة الالتزامية لوجهين:

الاول: ان المورد من موارد العلم بانتفاء المدلول المطابقي ـ الذي هو المستند للاخبار عن الملاك ـ للعلم بعدم الأمر عند المزاحمة.

الثاني: ان الدلاله هٰهنا عقلية لا عرفية، لان ملازمة الأمر لثبوت الملاك في متعلقه ليس مما يستوضحه العرف ويدركه، كيف؟ وقد انكره قسم كبير، فاكتفوا بوجود الملاك في نفس الحكم دون متعلقه، بل انكر البعض ضرورة نشوء الحكم عن مصلحة فيه او في متعلقه كالاشاعرة.

وقد عرفت خروج كلتا الصورتين عن مبحث حجية الدلالة الالتزامية.

ونتيجة ما تقدم: انه لا دليل على ثبوت الملاك في متعلق الحكم عند ارتفاع الحكم.

وعلى هذا لم يثبت لدينا فعلاً ما يصحح الضد العبادي، لان ما ذكره

المحقق الثاني قد عرفت الاشكال فيه، مع انه يتوقف على احراز الملاك في الفرد المزاحم، وقد عرفت انه لا طريق اليه، ودعوى العلم بثبوته فيه وعدم الفرق بينه وبين سائر الافراد جزافية، لاحتمال ان يكون ارتفاع الحكم لارتفاع المقتضي بالمزاحمة لا لوجود المانع فقط.

فيقع الكلام في الوجه الثالث المذكور لتصحيح العبادة وهو: الالتزام بتعلق الأمر بها بنحو الترتب. فالكلام فعلاً في..

الترتب

ومسألة الترتب ليست من مسائل الاصول العريفة في القدم، بل لم يرد لها في كتب القدماء ذكر ولا أثر، والمعروف ان اول من إنتبه للترتب هو المرحوم صاحب كشف الغطاء، ولكن جاء في أجود التقريرات نسبة الالتزام به الى المحقق الكركي الذي هو أسبق من كاشف الغطاء زماناً[١].

وعلى أي تقدير، فمهمة الترتب هو تصحيح الأمر بالضدين المتزاحمين بنحو يكون كلا الأمرين في زمان واحد من دون ترتب محذور عليه. وقد اختلف الاعلام فيه نفياً واثباتاً وكثر النقض والابرام فيه، والذي اسس اركانه هو السيد المجدد الشيرازي (قدس سره). والذي نقح البحث فيه ورتبه من المتاخرين هو المحقق النائيني (قدس سره).

وقد قدم السيد الخوئي (حفظه الله) على اصل البحث في اثبات الترتب ونفيه بعض التنبيهات المتعلقة به.

ولكنه يتنافى مع اصول فن ترتيب المباحث، فلا معنى للبحث عن ان الترتب هل يجري في هذا المورد او لا؟ قبل البحث عن نفس الترتب ومعرفة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٨٦ ـ الطبعة الاولى.

حقيقته، فالاولى تأخيرها عن اصل المبحث وأساسه.

وكيف كان، فدعوى الترتب بنحو الاجمال تمهيداً للدخول فيه هي: ان الضد المهم يكون متعلقا للأمر بشرط عصيان الأمر بالاهم او ترك الأهم، بحيث يجتمعان في زمان واحد.

وقد سلك للاستدلال لصحته مسلكان: احدهما عرفي والآخر برهاني.

اما الوجه العرفي فتقريبه: ان ثبوت الترتب ووقوعه في الأوامر العرفية والشرعية مما لا اشكال فيه، فنرى ان الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسة، ثم يقـول له اذا لم تذهب إلى المـدرسة فابق في البيت، فالأمر بالبقاء في البيت مشروط بترك الذهاب إلى المدرسة مع عدم سقوط الأمر به.

ومن المعلوم انه لا يرى بذلك أي محذور واستحالة. هذا في العرفيات.

وامـا في الشرعيات، فكما لو وجب على المكلف قصد الاقامة في البلد الذي سافر اليه، فانه يجب عليه الافطار والقصر لو لم يقصد الاقامة، فالأمر بالافطار مشروط بعدم قصد الاقامة مع تعلق الأمر بها فعلاً، فالأمران يجتمعان في زمان واحد.

واذا ثبت وقوع الترتب فهو خير دليل على الامكان وعدم الاستحالة.

والتحقيق: ان هذا المثال العرفي ونحوه وان كان ظاهراً في وقوع الترتب، الا انه لو فرض قيام الدليل الجزمي على استحالة الترتب وامتناع وقوعه فلا بد من صرف هذه الموارد عن ظاهرها، بدعوى ان الامر بالبقاء في البيت في المثال المزبور يرجع في الحقيقة الى النهي عن الكون خارج الدار والمدرسة، او أنه يرجع الى الإرشاد الى وجود المصلحة في البقاء فيكون امراً ارشادياً، او انه ثابت بعد سقوط الأمر بالذهاب الى المدرسة لفوات وقته، فالأمثلة العرفية لا تصلح دليلاً في قبال برهان الاستحالة.

وامـا المثـال الشرعي المذكور والذي فرع عليه فروعاً متعددة جعلها

شاهداً على الترتب، فهو اجنبي عما نحن فيه وبعيد عنه، فان ما نحن فيه ما يكون بين متعلق الأمرين تضاد في أنفسهما بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً كانقاذ غريقين وليس قصد الاقامة والافطار من هذا القبيل، فانه لا تضاد بينهما في أنفسهما اذ يمكن الجمع بينهما، وانما لم يمكن الجمع بينهما خارجاً لاجل النهي عن الصـوم بدون قصـد الاقـامـة، فالتضاد بينهما عارضي ناشئ من نحو جعل حكميهما وعدم جعل حكم أحدهما في مورد الآخر، فالمثال المزبور لا يرتبط بما نحن فيه فلا يصلح شاهداً على وقوع الترتب.

واما المسلك البرهاني: فقد عرفت ان المحقق النائيني هو افضل من نقح الاستدلال عليه.

وقد الف استدلاله من مقدمات:

المقدمة الاولى: اوضح فيها أمرين:

الأمر الاول: ان منشـأ التزاحم والتنافي بين الحكمين هو الذي لا بد من ارتفاعه دون غيره لعدم الموجب لارتفاع غيره، والسقوط بدون موجب محال، وعليه فان كان منشأ التزاحم هو اطلاق كل من الخطابين فيرتفع بتقييد اطلاق المهم، لارتفاع منشئه. واما اذا كان منشأ التزاحم هو نفس فعلية الخطابين فاللازم سقوط أصل الخطاب بالمهم لا إطلاقه.

ثم عقب هذا الامر بالتعرض الى ما جاء من الشيخ الملتزم باستحالة الترتب وسقوط اصل الخطاب بالمهم ـ ما جاء منه ـ من الالتزام في مورد تعارض الخبرين بناء على السببية بتقييد وجوب العمل بكل منهما بترك العمل بالآخر، بدعوى ان المحذور ناشئ من اطلاق وجوب العمل بكل منهما فيرتفع برفع منشئه وهو يكون بالتقييد، وهذا يرجع الى كون خطاب كل منهما مترتباً على ترك العمل بالآخر.

واستشكل فيه بما نصه: «وليت شعري اذا كان الالتزام بالترتب من طرف

واحـد ممتنعاً كما فيما نحن فيه، فهل ضمّ ترتب آخر والالتزام بترتبين يوجب ارتفاع المحذور؟»[١].

اقول: لا يخفى ان ما ذكره اولاً من الترديد في منشأ التزاحم وأثر كل من طرفي الترديد، ليس دخيلا في تصحيح الترتب، وانما هو بيان لموضوع النزاع ونقطة الخلاف ومنشئه، فايراده في مقدمات تصحيح الترتب الظاهر في دخله في معرفة امكانه ليس بجيد.

واما ايراده على الشيخ (قدس سره) بما عرفت، فيمكن دفعه بما أشار اليه في الكفاية من الاشكال في الترتب: بان التكليف بالمهم وان كان مشروطاً بعصيان الأهم فلا يطارد الأمر بالأهم، الا ان الأمر بالأهم مطلق فهو يطارد الأمر بالمهم[٢].

ومن الواضح ان هذا الاشكال يرتفع بتقييد كل من الأمرين بعصيان الآخر.

وعليه، فالتزام الشيخ باستحالة الترتب من جانب واحد لا يلازم الالتزام باستحالته من جانبين، اذ يمكن ان يكون وجه استشكاله في صحة الترتب من جانب واحد ما ذكره صاحب الكفاية الذي عرفت انه لا يتأتى في مورد كون الترتب من الجانبين. فتدبر.

الامـر الثاني: ان المحذور من تعلق الأمر بكلا الضدين الذي يحاول تصحيحه بوجه من الوجوه بالترتب، ليس الا طلب الجمع بين الضدين، وهو ليس بمقدور، ولا يخفى ان هذا المعنى يرتفع بالترتب، لان التكليف بالمهم يكون في طول التكليف بالأهم لا في عرضه، ويشهد له انه لو فرض امكان الجمع بين

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٨٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

متعلقي الخـطابـين المـترتب أحدهما على ترك متعلق الآخر لم يقعا على صفة المطلوبية، فانه يكشف عن ان المطلوب ليس الجمع بين الضدين والا لوقع كل من الفعلين على صفة المطلوبية. مثال ذلك: اذا اوجب الكون في المسجد واوجب قراءة القرآن عند ترك الكون في المسجد، فانه اذا دخل المسجد وقرأ القرآن لا تقع القراءة على صفة المطلوبية، فانه يكشف ان نفس الترتب يمنع من تحقق طلب الجمع بين الضدين المحال[1].

اقول: ان هذا الامر كسابقه ليس من مقدمات تصحيح الترتب، وانما هو وجه مستقل تام اجمالي لتصحيح الترتب، لانه يتكفل بيان ارتفاع محذور طلب الضدين بالترتب، وهذا مصحح له بنفسه من دون احتياج الى ضم مقدمات أُخرى.

هذا مع ان كلامـه في نفسه لا يخلو عن مناقشة، فان ما ذكره من ان المحذور في تعلق الأمر بكل من الضدين هو كونه طلبا للجمع بين الضدين، وهذا المحذور يرتفع بالترتب. ليس بوجيه، بيان ذلك: انه سيأتي ان شاء الله تعالى في مبحث المطلق والمقيد البحث في أن الاطلاق هل هو عبارة عن الجمع بين القيود او هو عبارة عن رفض القيد؟، فهل اطلاق: «العالم» في دليل: «اكرم العالم» معناه دخالة كل ما يتصور قيديته للطبيعة في الحكم، فالعدالة دخيلة والفسق دخيل والبياض دخيل والسواد كذلك وهكذا، او معناه عدم دخالة أي قيد من القيود، ولم يؤخـذ في الموضوع سوى ذات الطبيعة؟. والذي يقتضيه النظر هو الثاني. وعليه فاطلاق الامر بكل من الضدين يرجع الى الأمر بالضد سواء وجد الضد الآخر او لم يوجد، فالمطلوب ليس إلا نفس الضد دون الجمع بينهما.

نعم، لو كان الاطلاق معناه الجمع بين القيود، كان مقتضى اطلاق الأمر

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٨٦ ـ الطبعة الاولى.

بكل من الضدين. ارادة كل من الضدين مع الآخر[1]، اذ وجود الضد الآخر دخيل في الموضوع فالمطلوب هو الضد مع وجود ضده. ولكن عرفت ان التحقيق خلافه.

وبالجملة: ليس المطلوب ومتعلق الأمر الا ذات الضد، وليس هناك امر آخر متعلق بكلا الضدين.

نعم طلب الجمع بين الضدين ينتزع من طلب كل منهما لا على ان يكون هناك طلب حقيقي بالجمع.

وقد يقال: ان غرض القائل ليس وجود طلب متعلق بالجمع بين الضدين، وانما غرضه تحقق واقع طلب الجمع بين الضدين لا عنوانه، وهو مستحيل، وقد نبه المحقق النائيني (قدس سره) على ارادة ذلك في بعض كلماته.

ولكن يرد عليه ـ بعد توجيهه بان مقتضى الاطلاق ثبوت طلب كل من الضدين ولو في حال الاشتغال بالضد الآخر، ففي هذه الحال يتحقق واقع طلب الجمع بين الضدين ـ: بان هذا المحذور لا يرتفع بالالتزام بالترتب، وذلك لانه في حال الاشتغال بفعل الضد المهم اما ان يلتزم بعدم الأمر بالأهم، وهو خلف المفروض، اذ المفروض اجتماع الامرين في زمان واحد. واما ان يلتزم بثبوت الأمر بالأهم كما هو المفروض، فيلزم تحقق واقع طلب الجمع بين الضدين. فتدبر جيداً.

واما ما ذكره شاهداً على كون الترتب مانعاً من طلب الجمع بين الضدين، وهو ما لو أتى بكلا المتعلقين لو فرض امكان اجتماعهما، فهو لا يصلح لما اراده. فانه انما يصلح لو فرض فعلية كلا الحكمين ومع هذا لا يكون متعلقهما واقعين

(١) ليس ذلك من طلب الجمع، بل من طلب احد الضدين عند وجود الآخر، لا ان الطلب متوجه لهما معاً، فالفرق ليس إلا في ان وجود الآخر على هذا الاحتمال دخيل في الملاك دون احتمال رفض القيود. وإلا فالأمر في فرض وجود الآخر ثابت على كلا القولين. فالتفت. (منه عفي عنه).

على صفة المطلوبية، فانه يكشف عن عدم طلب الجمع بين الضدين، وليس الأمر كذلك، لانه مع الاتيان بالاهم يرتفع الامر بالمهم لفقدان شرطه وهو ترك الأهم. فعدم وقوع المهم على صفة المطلوبية لاجل عدم الأمر. وهذا أجنبي عما نحن فيه. فلاحظ.

المقدمة الثانية: ان الواجب المشروط لا ينقلب مطلقاً عند حصول شرطه، بل يبقى كما كان قبل حصوله مشروطاً به.

والوجه فيه: ان كل شرط يقيد به الحكم يرجع الى الموضوع ويكون قيداً لموضوع الحكم فيلزم أخذه مفروض الوجود حين التكليف، بمعنى ان التكليف يرد عليها بعد تحققها خارجاً. فكل شرط موضوع كما ان كل موضوع شرط. ومن المعلوم ان كل موضوع لا ينسلخ عن موضوعيته عند وجوده، فلا يكون الحكم بدون موضوع. فدعوى انقلاب الواجب المشروط مطلقاً عند حصول شرطه تساوق دعوى خروج الموضوع عن موضوعيته بعد وجوده خارجاً.

ثم أخذ (قدس سره) في بيان منشأ التوهم المزبور، وانه ناشئ عن الخلط بين ما هو موضوع الحكم وما هو داعي الجعل، بتخيل رجوع الشرط الى كونه داعياً للجعل، فلا يتقيد به الجعل ولا المجعول بعد وجوده، بل يكون الحكم مطلقا وان تخلف الداعي خارجاً. فان الحكم يرد باكرام زيد بداعي تشجيعه على الاشتغال والتحصيل، فلا يتقيد الحكم بالداعي، ولذا يثبت الحكم وان لم يحصل التشجيع على الاشتغال.

وذكر (قدس سره) ان هذا التخيل فاسد، اذ رجوع الشرط الى كونه داعياً للجعل يستلزم كون الانشاءات المقيدة ببعض الشروط من قبيل الإخبار. بيان ذلك: ان الشرط اذا كان داعياً للجعل، فمعناه ارتباط الجعل به فلا يتحقق الجعل الا بعد حصوله لانه هو الذي يدعو اليه.

وعليه، فمرجع الانشاء المقيد بالشرط الى الاخبار عن تحقق الجعل لكل

مكلف عند تحقق الشرط. وهذا باطل ضرورة.

وبالجملة: ان الشرط قيد الموضوع وليس من دواعي الجعل، والتعبير عنه بالشرط تارة وبالسبب اخرى ليس الا اصطلاح صرف يختلف البناء عليه باختلاف موارده. والا فهما حقيقة من قيود الموضوع. وعليه فلا ينقلب الواجب المشروط مطلقا عند حصول شرطه، ويترتب على هذا بقاء اشتراط الأمر بالمهم عند حصول شرطه وهو عصيان الامر بالاهم. فارتباط هذه المقدمة بتصحيح الترتب هو انه لو التزم بانقلاب الواجب المشروط مطلقاً عند حصول شرطه لزم ان يكون الأمر بالمهم عند عصيان الأمر بالاهم مطلقاً فيكون في عرضه فيعود التمانع. بخلاف ما لو التزم بانه يبقى مقيداً ولا ينقلب عن اشتراطه فانه يكون في طوله فلا تمانع.

هذا خلاصة المقدمة الثانية بتوضيح منا[1].

وقد اورد عليها ايرادات متعددة رأينا اهمالها اولى، لعدم ارتباطها بما هو المهم في المقام.

والذي ينبغي ان نوقع البحث فيه حول هذه المقدمة هو: تفهم المقصود بما جعل موضوع الخلاف في هذه المقدمة، وهو ان الواجب المشروط هل ينقلب مطلقا عند حصول شرطه اولا؟ فان ادراك المقصود منه بنحو يكون له صورة معقولة يبدو لنا صعباً، وذلك لان الشرط المأخوذ قيداً للحكم اما ان يؤخذ قيداً حدوثا وبقاء. واما ان يوخذ قيداً حدوثاً فقط.

فان اخذ قيداً حدوثا وبقاء، فمعناه ارتباط الحكم به في حدوثه وبقائه، وهذا يتنافى مع اطلاق الحكم عند حصوله، فانه خلف فرض تقيد الحكم به بقاء، الا ان شخصاً لا يدعي صيرورته مطلقا بمجرد حصول شرطه سواء كان الشرط

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٨٧ ـ الطبعة الاولى.

من قيود الموضوع او لا.

وان اخذ قيداً حدوثا فقط، الذي معناه ثبوت الحكم في مرحلة بقائه ولو لم يكن هذا الشرط موجودا، فهذا يرجع الى اطلاق الحكم في مرحلة بقائه وعدم تقييده، وهو مما لا اشكال فيه ولا يختلف فيه اثنان سواء كان الشرط من قيود الموضوع او لا.

فبقاء التقيد في الفرض الاول وعدم بقائه في الفرض الثاني من باب الضـرورة بشرط المحمول ومما لا يختلف فيه اصلاً. وليس لدينا فرض ثالث غيرهما. اذن فما معنى النزاع في ان الواجب المشروط هل ينقلب مطلقا عند حصول شرطه او لا ينقلب؟، وما هو المقصود منه؟ بعد ان كان الأمر دائراً بين فرضين لا ثالث لهما، والالتزام في احدهما ببقاء التقييد وفي الاخر بارتفاعه بلا خلاف ولا شبهة، فانه مقتضى دليل الاشتراط.

ودعوى: انه يمكن ان يكون المقصود هو النزاع في ان الحكم في الآن الذي يفرض حصول الشرط فيه بوصف كونه شرطاً ـ سواء اخذ شرطاً حدوثا فقط او حدوثا وبقاء ـ، هل يبقى مقيداً بذلك الشرط او يكون مطلقا بالنسبة اليه؟، فالنزاع بلحاظ زمان حصول الشرط مع فرض شرطيته لا بلحاظ زمان ما بعد حصوله كي يأتي التشقيق السابق.

غير مجدية في تصحيح النزاع، اذ اطلاق الحكم بالنسبة الى الشرط حصوله بلحاظ آن حصوله غير معقول، فان الشيء لا ينقلب عما وقع يتصور الخلو عن الشرط في زمان حصوله. فلا يتصور للاطلاق معنى يكون موضوع النفي والاثبات.

هذا مع ان نفي الاطلاق والالتزام ببقاء التقييد في ذلك الآن يثبت إن كان الشرط راجعا إلى الموضوع او ليس براجع اليه بل له حقيقة اخرى غير الموضوع، لان الحكم مرتبط به على كل تقدير كما هو مقتضى دليل الشرطية،

فنفي ارتباطه به ينافي دليل الشرطية.

فلم يظهـر الوجه في الاهتمام لاثبات كون الشرط من قيود الموضوع وراجعا إليه حقيقة.

هذا ان كان المقصـود بالاطلاق المعنى المصطلح وهو ثبوت الحكم في حالتي وجود الشرط وعدمه.

وان اريد بالاطلاق معنى آخر وهو: شمول الحكم للشرط وسرايته اليه بان يكون داعياً اليه باعثا نحوه، نظير داعوية وجوب الصلاة نحو الطهارة، فيقصد بالتقييد عدم دعوة الحكم الى الشرط وانه عند وجوده لا يكون الحكم مطلقا بمعنى داعياً اليه. فهذا المعنى وان كان معقولاً في نفسه الا أنه سيأتي منه (قدس سره) بيان عدم نظر الحكم الى شروطه وانه لا يكون داعياً اليها، فتقديم الكلام فيه بالعنوان المذكور في المقدمة، وهو عنوان ان المشروط لا ينقلب مطلقاً عند تحقق شرطه، لا وجه له.

مضافاً الى ان عدم الانقلاب وبقائه على التقييد لا يختص بالالتزام برجوع الشرط الى الموضوع، بل يتأتى ولو كان للشرط حقيقة اخرى، ولذلك التزم صاحب الكفـاية وغـيره بان مقـدمة الوجوب لا يترشح عليها الوجوب من الواجب لانها شرط الحكم لا الواجب[1]، مع العلم بان صاحب الكفاية لا يلتزم برجوع الشروط الى الموضوع.

والمتحصل: ان اهمال ذكر هذه المقدمة هو الذي كان يتعين على المحقق النائيني (رحمه الله). فالتفت.

المقـدمـة الثـالثـة: ان فعلية الحكم مساوقه لحصول الجزء الأخير من الموضوع، بمعنى انه لا يكون هناك فصل زماني بين الحكم وموضوعه، بل التقدم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

والتاخر بينهما رتبي، فان الفصل الزماني بين الحكم وموضوعه خلف فرض كون الموضوع موضوعاً، فلو فرض في بعض الواجبات ثبوت لزوم تخلل آنٍ ما بين الموضوع والحكم يكشف ذلك عن دخل الآن المزبور في الموضوع، بحيث يكون هو الجزء الاخير لموضوع الحكم. وعلى هذا الاساس بنى على بطلان الشرط المتاخر لاستلزامه تقدم الحكم على شرطه.

وكما انه لا فصل بين الحكم وموضوعه في الزمان ـ لان نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول. ومن الواضح انه لا انفكاك بين العلة والمعلول زماناً، بل الاختلاف بينهما في المرتبة ـ كذلك لافصل بين الحكم وامتثاله زمانا، بل التقدم والتأخر بينهما رتبي، لان نسبة الحكم الى الامتثال نسبة العلة الى المعلول.

واما دعوى لزوم الانفكاك بين الحكم والامتثال زماناً في المضيقات، واعتبار مضي زمان ما للحكم على وقت الأمتثال. بتقريب: ان وجود الإمساك ـ مثلاً ـ اذا لم يكن متقدما على الامساك اول الفجر آناً ما. فاما ان يكون المكلف مقارنا لحدوث الخطاب اول الفجر متلبساً بالامساك، او متلبسا بالإفطار، فان كان متلبساً بالامساك لزم تعلق الطلب بالحاصل وهو محال. وان كان متلبساً بالافطار امتنع تعلق الطلب بالامساك في ذلك الحين لانه غير مقدور، فان الشيء لاينقلب عما وقع عليه، والمفروض انه كان متلبساً بالافطار في ذلك الحين فكيف ينقلب ويصير امساكاً؟.

فهي مندفعة:

اولا: بالنقض بالعلة والمعلول التكوينيين، فانه يقال: انه عند وجود العلة اما ان يكون المعلول موجوداً او معدوماً فان كان موجوداً لزم ان تكون علة للحاصل، وان كان معدوماً استحال وجوده في زمان عدمه ـ سواء كان مع عدمه او بتبدل العدم الى الوجود ـ فتكون العلة علة للمستحيل. وكل من علة الحاصل

والمستحيل محالٌ. فعليه يلزم تقدم العلة على المعلول زماناً ولا يلتزم به أحد.

وثانيا: بالحل في الجميع، بان وجود المعلول والامتثال في الآن الذي تتحقق فيه العلة والخطاب اذا كان من غير ناحيتها وبسبب آخر غيرهما تأتى ما ذكر، اما اذا كان من ناحيتها ومستنداً اليها فلا محذور فيه وان تقارنا في الزمان.

وثالثا: ان تقدم الخطاب على زمان الامتثال لا يترتب عليه الاثر المطلوب، فيكون لغواً. بيان ذلك: ان المكلف ان كان عالما بانه يتعلق به الخطاب حال الفجر كفى ذلك في امتثاله الخطاب حين الفجر، وفرضه قبل الفجر لا أثر له لان المحرّك هو الخطاب المقارن وان لم يكن عالماً بثبوت الخطاب في حقه قبل الفجر فلا يجدي ألف خطاب في محركيته.

ورابعاً: ان الخطاب لو كان متقدماً على الامتثال ولو آناً ما لزم تعلق الفعلي بما هو متأخر، وهذا يرجع الى الإلتزام بالواجب المعلق وهو محال كما حقق في محله.

وخامساً: ان هذا الاشكال لو تم، فهو يسري إلى الموسعات ولا يختص بالمضيقات، مع انهم لا يلتزمون بلزوم الفصل الزماني بين الحكم وامتثاله في الموسعات ولذلك يلتزم بصحة العمل الموسع اذا فرض مقارنة اول جزء منه لآخر جزء من الموضوع في الوجود.

والمهم من تحرير هذه المقدمة هو بيان ان الأمر بالأهم وعصيانه الذي هو بديل امتثاله والأمر بالمهم المشروط بعصيان الأهم متحدة زمانا من دون ان يكون بينها سوى التقدم والتاخر الرتبي، وهذا واضح مما تقدم، وبه يندفع جملة من الاشكالات الموردة على الترتب، وقد ذكر منها أثنين:

احدهما: ان عصيان الأمر بالأهم متحد مع زمان امتثال خطاب المهم، فلا بد من فرض تقدم خطاب المهم على زمان امتثاله، وهو مستلزم للالتزام

بالشرط المتأخر والواجب التعليقي وكلاهما باطلان.

ثانيهما: ان الأمر بالمهم اذا كان مترتباً على عصيان الأهم فلا يثبت إلا بعد تحقق العصيان ومضي زمان امتثال الأمر بالأهم، فيكون حدوث الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر بالأهم، لتأخر الأمر بالمهم عن عصيان الأهم، فلا يلزم اجتماع الأمرين في زمان واحد، وهذا خلف فرض الترتب لانه لتصحيح اجتماع الامرين في زمان واحد.

وهذا الاشكال وان لم يذكره بهذا الترتيب، بل ذكره بنحو التشقيق، الا ان الذي يعنينا أمره هذا المقدار.

وعلى كل، فقد اجاب عن الاشكال الاول بوجهين:

احدهما: انه قد يتبين بالمقدمة المذكورة ان زمان الامتثال لا ينفك ولا يتاخر عن زمان الخطاب، فزمان الخطاب بالمهم وزمان امتثاله وزمان عصيان الأمر بالأهم متحد.

ثانيهما: انه اشكال لا يختص بمسألة الترتب، بل يعم جميع الواجبات، فما يتفصى به عن المحذور فيها يتفصى به عنه فيما نحن فيه.

واجاب عن الاشكال الثاني: بان الالتزام بتأخر خطاب المهم عن العصيان زماناً يبتني على القول بلزوم تأخر الحكم عن شرطه. واما على التحقيق من مقارنة الخطاب بشرطه، فيكون الأمر بالمهم في زمان عصيان الأهم، وهو زمان الامر بالأهم ـ لما عرفت من اتحاد زمان الأمر وزمان عصيانه او امتثاله ـ، فيجتمع الامران في زمان واحد.

ثم بين غرابة التزام الشيخ (رحمه الله) بلزوم تأخر الخطاب بالمهم عن العصيان ـ في المقام ـ، مع انه لا يقول بذلك في مطلق الشرائط.

مع انه لا يعقل الفرق بين ما نحن فيه وبين سائر الشرائط.

هذا خلاصة ما حرره في المقدمة الثالثة[١].

وهو لا يخلو عن اشكال. بيان ذلك: ان المستشكل على الترتب باستلزامه الشرط المتاخر، وانه يبتني على القول بامكانه أخذ جهة انفصال الخطاب عن امتثاله زماناً امراً مفروغاً عنه ومما لا بد منه، وعليه فرع الاشكال المذكور، فالالتزام بالواجب المعلق عند المستشكل أمر مسلم، وانما الاشكال من جهة ابتناء امكان الترتب على الالتزام بالشرط المتاخر.

وعليه، فتحرير الاشكال بالنحو الاول الوارد في كلام المحقق النائيني ليس تحريراً علمياً صحيحاً، فانه أخذ انتهاء القول بالترتب إلى الالتزام بالواجب التعليقي محذوراً كانتهائه إلى الالتزام بالشرط المتأخر، واورد عليه بسراية هذا الاشكال الى جميع الواجبات، وقد عرفت انه ليس محذوراً في نظر المستشكل بل هو أمر مفروغ عنه في محله، وانما هو مبنى الاشكال بالشرط المتأخر، فليس استشكاله من جهة استلزام الترتب للقول بالواجب التعليقي، لانه يقول به بل استشكاله من جهة استلزامه الترتب للشرط المتأخر فيمتنع عند من يقول به وذلك بتقريبين:

الاول: ان عصيان الأمر بالأهم كامتثاله منفصل زماناً عنه، فاذا رتب الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم لزم ان يكون الامر بالمهم في غير زمان الأمر بالاهم لفرض انفصاله عن عصيانه زماناً. فلا بد ان يؤخذ العصيان بنحو الشرط المتأخر كي يكون الامر بالمهم سابقا عليه زمانا، فيجتمع الامران في زمان واحد الذي هو محط نظر دعوى الترتب.

الثاني: ان زمان الامتثال اذا كان متاخراً عن زمان الأمر، فالامر بالمهم متعلق بفعل متأخر زماناً، ففي حال وجود الأمرين ـ أعني حال العصيان الذي

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٨٨ ـ الطبعة الاولى.

هو شرط المهم ـ لا مزاحمة، لعدم محركية المهم لمتعلقه في تلك الحال، وبعد العصيان يسقط الامر بالأهم، فيكون الامر بالمهم وحده من دون مزاحم، وهذا خلف الترتب، فلا بد من اخذ العصيان بنحو الشرط المتاخر كي يكون الامر سابقا عليه، فيكون محركا نحو متعلقه في حال وجود الأمر بالأهم.

فالقول بالترتب لا يصح ما لم يلتزم بأخذ العصيان بنحو الشرط المتاخر على القول بكون الواجبات تعليقية ـ ولاجل ذلك ذكر صاحب الكفاية شرطية العصيان بنحو الشرط المتأخر، بنحو كأنه مفروغ عنه لو سلم شرطيته فلاحظ عبارته[1] ـ.

ويشهد لما ذكرناه ـ مضافاً الى اعتراف المحقق المزبور به، والتصريح بان هذين الاشكالين يردان ممن يلتزم بلزوم تقدير آنٍ ما بين الحكم وامتثاله ـ ان الاشكال بالشرط المتأخر على الترتب بالنحو الذي عرفته وبالنحو الذي ذكره هو لا يتأتى إلا على هذا التقدير، فلو لم يلتزم بلزوم الفصل الزماني بين الحكم وامتثاله لم يكن الترتب مبتنياً على القول بالشرط المتأخر؛ كي تبتني صحته على صحة الشرط المتأخر.

وبالجملة: فما ذكره في تحرير الاشكال والجواب عنه ليس نحواً علمياً.

وخلاصة الجواب عن الاشكال المذكور بتقريبيه هو: انكار مبنى الاشكال وهو ضرورة انفكاك الحكم عن متعلقه زماناً التي ادعاها صاحب الكفاية في مبحث الواجب المعلق فينحل الاشكال المزبور.

وكما يرد ما عرفت على هذه الجهة من كلامه يرد على ما افاده في الجواب عن الاشكال الثاني الذي ذكره من انه يبتني على القول بلزوم انفكاك الحكم عن شرطه، بان الالتزام بلزوم انفكاك الحكم عن شرطه ولزوم تقدم الشرط على

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الحكم زماناً مما لا يقول به أحد، فانه يرجع إلى انكار الشرط المقارن وارجاع جميع الشـروط الى الشـرط المتقـدم، وهذا مما لا يظن التزام أحد به، كيف؟ والمفروض ان الاشكال انما هو في تقدم الشرط وتأخره لا في مقارنته، فنسبة هذا القول إلى أحد عجيبة جداً، وأعجب منها نسبتها إلى الشيخ الانصاري (قدس سره) كما يظهر من استشكاله عليه في التزامه بلزوم تقدم العصيان على الحكم بالمهم بان ملاكه موجود في جميع الشروط فلا وجه للتفكيك بين الشرائط، مما يكشف عن كون ملاكه أمر سارٍ في جميع الشرائط، وليس هو الا دعوى لزوم انفكاك الشرط عن المشروط زماناً وضرورة تقدمه عليه.

وخـلاصـة ما تقدم: ان كلام المحقق النائيني في هذا المقام خالٍ عن التنقيح ولا يخلو عن بعض خلطٍ.

واما الايراد على صحة الترتب وانه يبتني على الشرط المتأخر: بان تعليق الأمر بالمهم على عصيان الأهم يستلزم ثبوت الأمر بالمهم في حال عصيان الأمر بالأهم، وهو حال سقوطه، لان العصيان علة لسقوط الأمر، فلا يجتمع الأمران في زمان واحد، إذ العصيان كما يكون علة لثبوت الأمر بالمهم يكون علة لسقوط الامر بالأهم، فلا بد من أخذ العصيان بنحو الشرط المتأخر كي يسبقه الأمر بالمهم فيجتمع الأمران في زمان واحد.

فقد تعرض له المحقق النائيني وأشار الى جوابه[1].

وتحقيق الكلام في جوابه ـ كما اوضحه الاصفهاني ـ هو: انه لا اشكال في ان العصيان سبب لسقوط الأمر وارتفاعه، والا لم يتحقق العصيان كما في ترك الواجب الموسع في اول وقته. كما انه لا اشكال في ان تحقق العصيان يلزم وجود الأمر في حاله كي يضاف اليه العصيان والمخالفة،وإلا فلا موضوع للعصيان كي

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٩١ ـ الطبعة الاولى.

يقال أنه عصى الأمر اذ لا امر. فهو نظير امتثال الأمر في لزوم ثبوت الأمر في حاله، والا فلا موضوع للامتثال.

والجمع بين هذين الأمرين البديهيين وهما سببية العصيان للسقوط وضرورة وجود الأمر حال العصيان هو ان يقال: ان سقوط الأمر بالعصيان المتحقق الذي لا يصدق ـ أعني العصيان المتحقق ـ إلا بمضي آنٍ ما عن زمان الامتثال، والأمر انما يثبت في الحال الذي يتحقق فيه العصيان.

وتوضيح ذلك: انه في الآن الذي يتحقق فيه العصيان والمخالفة يكون الأمر ثابتاً وهو آن الامتثال، وبمضيّ آنٍ ما على ذلك الحال وزمان الامتثال يسقط الأمر لعدم امكان امتثاله، فمثلا في الآن الاول من النهار يكون الأمر بالامساك ثابتاً، فاذا لم يمسك المكلف ومضي ذلك الآن فقد مضى زمان الإمتثال فيسقط الأمر في الآن اللاحق لآن الامتثال.

فان شئت قلت: المسقط للأمر هو مضي زمان الامتثال ولو آناً ما، او المسقط له هو العصيان المتحقق، وقد عرفت عدم تحقق هذا العنوان الا بمضي آنٍ ما من زمان الامتثال. فمن يقول بان العصيان مسقط للأمر غرضه هذا المعنى، لا انه حال العصيان يسقط الأمر، فان ذلك محال كما عرفت.

وعليه، ففي حال العصيان يكون الأمر بالأهم ثابتاً، فيجتمع مع الأمر بالمهم زماناً لثبوته في ذلك الحال أيضاً، وبعد مضي زمان العصيان والامتثال يسقط الأمر بالأهم فلا يكون زمان ثبوت الأمر بالمهم هو زمان سقوط الأمر بالأهم. فتدبر[1].

ثم انه قد إتضح ان مهمة هذه المقدمة ليست إلا دفع بعض الاشكالات على الترتب، فليست هي من مقدمات تصحيح الترتب وبيان صحته من الجهة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٣١ ـ الطبعة الاولى.

المقصودة من الترتب، وهي رفع محذور اجتماع الأمرين بالضدين في زمن واحد. فجعلها من مقدمات الترتب لا يخلو عن مسامحة.

واعلم ان السيد الخوئي ذكر جهتين:

إحداهما: ان القول بامكان الترتب وعدمه لا يبتني على القول بامكان الواجب المعلق وعدمه، لان ملاك أحدهما يختلف عن ملاك الآخر ولا يرتبط به، فيمكن القول بالترتب على القولين في الواجب المعلق.

ثانيتهما: بيان ان امكان الترتب لا يتوقف على القول باستحالة الواجب المعلق والشرط المتأخر، فمع القول بامكانهما لا يكون الترتب ممكناً[1].

ولا يخفى ما في كلتا الجهتين:

اما الاولى: فالاشكال فيها من وجهين:

الاول: ان اساس الاشكال في الترتب في فرض أخذ العصيان شرطا هو إنتهائه الى الالتزام بالشرط المتأخر لا الواجب المعلق، فانه قد عرفت أخذه مفروغا عنه في مقام الاشكال، فإغفال الإستشكال في الترتب من جهة الشرط المتأخر وقصر النظر على خصوص جهة الواجب المعلق فيه نحو من المسامحة.

الثاني: ان الاستشكال في الترتب باستلزامه الشرط المتأخر او الواجب المعلق ليس استشكالاً عليه بقول مطلق وبجميع صوره، بل على خصوص صورة أخذ العصيان شرطاً دون البناء على العصيان او نفس الترك. فلا يتخيل أحد بان الترتب بجميع صوره يترتب على امكان الواجب المعلق، حتى يدفع ذلك ويبين ان الترتب بقول مطلق لا يرتبط بالواجب المعلق امكاناً واستحالة. فتدبر.

واما الثانية: فوجه الغرابة فيها هو انه لم نعهد من يدعي او يتخيل توقف

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ١٠٩ ـ الطبعة الاولى.

القول بالترتب على القول باستحالة الشرط المتأخر والواجب المعلق، فالتعرض لهذا التخيل ودفعه خارج عن حدود البحث العلمي فانه تطويل بلا طائل.

واما الوجه الذي ذكره للتخيل المزبور: فهو وجه واضح الاشكال لأول وهلة، وليس له صورة برهان قوية بحيث يولد هذه الشبهة لدى البعض، فلاحظه في تقريرات الفياض تعرف ما قلناه.

ثم أنه تعرض في بعض كلماته إلى ما يقال: من تأخر الأمر بالمهم عن الامر بالأهم برتبتين، لان الأمر بالمهم متأخر عن عصيان الأمر بالاهم لانه شرطه، وهو ـ أي العصيان ـ متأخر رتبة عن نفس الأمر بالأهم، فيتأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم بمرتبتين.

وناقشه: بان التقدم او التأخر بالرتبة والطبع منوط بملاك كامن في صميم ذات المتقدم او المتأخر، وليس امراً خارجاً عن ذاته، ولذا يختص هذا التقدم او التأخر بما فيه ملاكهما فلا يسري منه إلى ما هو متحد معه في الرتبة فضلاً عن غيره، ولذا قلنا بتقدم العلة على المعلول لوجود ملاك التقدم فيها، واما عدمها فلا يتقدم عليه مع أنه في مرتبتها. وعلى هذا الضوء ففيما نحن فيه وان كان الأمر بالأهم مقدما على عصيانه بملاك أنه علة له، إلا انه لا يوجب تقدم على الأمر بالمهم لانتفاء ملاكه. «إنتهى»[1].

وانت خبير بان ما ذكره لا يرجع إلى محصل، فان الملاك الذي يذكر للتقدم والتأخر الطبعي موجود في الأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهو ان لا يوجد المتاخر إلا والمتقدم موجود ولا عكس، فان الأمر بالمهم لا يوجد إلا والأمر بالأهم موجود ولا عكس. فيكون الأمر بالأهم متقدماً رتبةً قهراً.

وببيان آخر: ان الأمر بالأهم اذا كان علة للعصيان وكان العصيان علة

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ١١١ ـ الطبعة الاولى.

للامر بالمهم لانه موضوعه او شرطه، كان الأمر بالأهم علة العلة. ومن الواضح ان علة العلة متقدمة على المعلول رتبة وتقدمها برتبتين. فان الوجه الذي يوجّه به التقدم برتبة او برتبتين في سائر الموارد ويتلقى بالقبول ليس إلا مثيل هذا الوجه الذي وجه به التقدم برتبتين فيما نحن فيه. فتدبر جيداً. وهذا الأمر الذي تعـرضنا اليه وان كان أجنبياً عن هذه المقدمة، لكن رأينا التعرض إليه إتماماً للفائدة وتنبيهاً على بعض موارد التسامح في هذه الكلمات.

المقدمة الرابعة: ـ وهي أهم مقدمات الترتب واساسه الذي يرتكز عليه ـ ومحصلها بتوضيح: ان ثبوت التكليف وانحفاظه في تقدير من التقديرات يكون بأحد طرق ثلاثة:

الاول: ان يكـون مشـروطـا بوجوده او مطلقاً بالاضافة إليه، كثبوت التكليف بوجود اكرام العالم في ظرف العدالة، لاجل أخذها في موضوعه او أخذ الموضوع مطلق العالم الشامل للعادل.

وهذا انما يتصور في الانقسامات السابقة على الخطاب، بمعنى الثابتة من دون ثبوت الخطاب والحكم.

ويكون كل من التقييد والاطلاق فيها لحاظياً. لان الحكم إما ان يلحظ بالاضافة اليها مقيداً او مطلقا.

الثاني: ان يكون الحكم مشروطا بوجوده او مطلقاً بالاضافة إليه، ولكن لا بالاطلاق او التقييد اللحاظيين، بل بنتيجة الاطلاق والتقييد، وهذا انما يكون في الانقسامات اللاحقة وهي المتفرعة في الثبوت على ثبوت الحكم كالعلم والجهل بالحكم، فانه يمتنع فيها التقييد اللحاظي لامتناع تقييد ثبوت الحكم بالعلم به، لان لحاظ العلم به فرع ثبوت الحكم فلا يتفرع ثبوت الحكم عليه، إلا ان الغرض اذا فرض تقيده بصورة العلم بالحكم، فيعلم بواسطة الدليل الخارجي، كما ثبت من الادلـة انحفـاظ الخطابات في حال العلم والجهل في غير الجهر

والاخفـات والقصـر والاتمام، واما في موردهما فالخطاب غير محفوظ في ظرف الجهـــل. فنفس الخـــطاب المثبت للحكم يمتنـع ان يقيد بالتقييد اللحـاظي بالانقسـامات اللاحقة للحكم. نعم يقيد بدليل آخر بذلك المعبّر عنه بمتمم الجعل. ويصطلح على هذا الاطلاق بالاطلاق الذاتي والملاكي في قبال الاطلاق اللحاظي.

الثـالث: ان يكون منشاء انحفاظ الحكم في التقدير هو نفس الحكم، لاقتضائه وضع هذا التقدير او رفعه، فيكون محفوظاً في كلتا الصورتين لا محالة، وهذا كما في كل خطاب بالنسبة الى وجود متعلقه وعدمه. فان الاطلاق والتقييد بقسميهما ـ يعني الذاتي واللحاظي ـ مستحيلان بالنسبة الى تقدير وجود المتعلق وعدمه.

اما استحالة التقييد اللحاظي، فلان وجوب الفعل بقيد وجوده يستلزم اختصاص وجوبه بصورة وجوده، وهو يستلزم طلب الحاصل، ووجوبه بقيد عدمه يستلزم اختصاص وجوبه بصورة عدمه وهو طلب المحال، لان تحقق الفعل في ظرف الترك محال لإنتهائه الى اجتماع النقيضين. واذا ثبت امتناع التقييد ثبت امتناع الاطلاق، لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

واما استحالة التقييد الذاتي، فلما تقدم أيضاً.

ومنه يعلم استحالة الاطلاق الذاتي، لان الاطلاق في قوة التصريح بكلا التقديرين، فيلزم منه طلب المحال والحاصل.

وعليه، فلا وجـه لدعـوى ان انقسام المكلف الى المطيع والعاصي من الانقسامات اللاحقة، فيثبت الاطلاق بالاضافة اليها بنتيجة الاطلاق.

وذلك لان المفروض إثبات انحفاظ الحكم في تقدير الفعل والترك اللذين هما منشأ الإطاعة والمعصية. ومن الواضح ان تقدير الفعل والترك ليس من الانقسامات اللاحقة، لانه يمكن لحاظ الفعل والترك حال الأمر، بل لابد من

لحاظها كي يكون الامر بعثاً نحو الفعل وزجراً عن الترك، فليس منشأ عدم الاطلاق اللحاظي هو عدم امكان لحاظها كي يقال بثبوت نتيجته، بل منشؤه محذور آخر ثابت في كلا القسمين من الاطلاق والتقييد.

ويظهر مما بيناه: ان انحفاظ الحكم في القسم الثالث من جهة انه من لوازم ذاته، فان ثبوت الحكم وتعلقه بشيء يقتضي وضع تقدير وهدم تقدير آخر، فالوجوب يقتضي وضع تقدير الوجود وهدم تقدير العدم والتحريم بعكسه. واما انحفاظ الحكم في القسمين الاولين فهو من جهة التقييد بالتقدير او الاطلاق بالاضافة إليه، والا فذات الحكم لا يقتضي انحفاظه في ذاك التقدير.

وبذلك يحصل الفرق بين انحفاظ الحكم في القسم الثالث وانحفاظه في القسمين الاولين من جهتين:

الاولى: ان نسبة الحكم الى التقدير في القسمين الاولين نسبة المعلول الى العلة، لان تقييد الحكم بامر مرجعه الى أخذه في موضوعه، وقد ثبت ان نسبة الموضوع الى حكمه من سنخ نسبة العلة الى معلولها، هذا في صورة التقييد.

واما في صورة الاطلاق، فلانه في رتبة التقييد، فاذا كانت مرتبة التقييد مرتبة العلية كانت مرتبة الاطلاق كذلك. واما نسبة الحكم الى التقدير في القسم الثالث، فهي نسبة العلة الى المعلول، لان الخطاب له نحو علية بالاضافة الى الامتثال، لانه يقتضي وضع أحد التقديرين وهدم الآخر، فتكون نسبته إلى التقدير المحفوظ فيه نسبة العلية.

الثانية: ان الحكم في القسمين الاولين لا يكون متعرضاً لحال التقدير وضعا ولا رفعا، لان نسبته إليه نسبة الموضوع الى الحكم. ومن الواضح ان الحكم لا يكون متعرضاً لحال موضوعه، بل هو مترتب على وجوده. بخلاف الحكم في القسم الثالث، فانه متعرض لحال التقدير المحفوظ فيه وضعاً ورفعا، فانه يقتضي وضع تقدير وهدم آخر.

وعلى ضوء هذا البيان يتضح: عدم التنافي والتزاحم بين الأمر بالأهم والامر بالمهم المقيد بالعصيان، وذلك فان الأمر بالأهم محفوظ في تقدير عصيانه لاقتضائه هدمه، الا انه لا يتعرض لاكثر من هدم تقدير العصيان من دون ان يكون له نظر على تقدير ثبوت هذا التقدير.

والامر بالمهم لا يتعرض لحال هذا التقدير، لانه مأخوذ في موضوعه، وقد عرفت استحالة تعرض الحكم لحال موضوعه، نعم هو يقتضي ايجاد متعلقه على تقدير العصيان. فالامر بالمهم لا يترقى ويصعد إلى مرتبة الأهم ويكون فيه اقتضاء لموضوعه، والامر بالاهم لا يتنزل ويقتضي شيئاً ما وراء رفع موضوع الأمر بالمهم حتى يكون في عرض المهم، فالخطابان وان كانا محفوظين في ظرف العصيان، الا انهما لا يتمانعان لانهما في مرتبتين طوليتين.

هذا توضيح ما جاء في اجود التقريرات لبيان هذه المقدمة[1].

وقد اشرنا الى ان على هذه المقدمة يرتكز الترتب وينهض القول به.

الا ان هذا المقدار والنحو من البيان لا يفي بما هو الغرض الاساسي والنكتة الاصلية منه، بل ظاهره لا يخلو عن ايرادات، ولذا تناولتها أقلام الأعلام فاورد عليها:

اولا: بانّ امتناع التقييد لا يستلزم امتناع الاطلاق، بل يستلزم ضرورته، لان التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب لا العدم والملكة[2].

وثانيا: بان كون الاطلاق في مرتبة التقييد لا يقتضي تأخر الحكم عما يكون مطلقاً بالنسبة إليه، كما كان يقتضي ذلك تقييد الحكم، فان التقديم والتأخير لا يكون إلا بملاك، وملاك التأخر في التقييد والحكم موجود. واما في

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٩٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ١١٤ ـ الطبعة الاولى.

الاطلاق ـ المفروض كونه في مرتبة التقييد ـ والحكم فلا. فان العلة متقدمة رتبة على المعلول. واما عدم العلة فهو وان كان في رتبة العلة فلا موجب لتقدمه على المعلول.

وثالثا: بان نسبة الحكم الى العصيان ليست نسبة العلة الى المعلول كما هو واضح، بل نسبة المعروض الى العارض، لان العصيان يضاف الى الامر فيقال عصيان الامر فهو مترتب عليه ومتقدم به، لكن بنحو تقدم العارض بالمعروض لا المعلول بالعلة، فيختلف العصيان عن الامتثال في ذلك .

ورابعاً: بالعجب عن اهماله الاطلاق والتقييد في متعلق الحكم، وقصر الكلام في الاطلاق والتقييد في موضوعه، مع تأتي ما ذكر من الاطلاق الذاتي واللحاظي في المتعلق كما يتأتى في الموضوع[١].

وخامسا: بان الاساس الذي من اجله يلتزم بالترتب هو ارتفاع طلب الجمع بين الضدين بالترتب وهذا لا يتم بالبيان المذكور.

بهذه الايرادات التي نقلناها بنحو مختصر جداً اورد على البيان السابق.

ولكن أعـود فاكـرر: ان هذه المقـدمة هي الأساس الذي يبتنى عليه الترتب وما ذكره المحقق الاصفهاني في تصحيحه نستطيع ان نقول انه مستقى منه كما سيتضح. الا ان المنشـأ الذي سبب توجه هذه الايرادات هو عدم اداء النكتـة الاساسية المقصودة بيانها في مثل البيان السابق، بل يضاف الى هذه الايرادات ايراد آخر وهو التنافي الظاهر بين دعوى عدم اطلاق الأمر بالنسبة الى وجود متعلقه، مع ان المطلوب به ليس إلا وجود الطبيعة والملحوظ في متعلقه هو وجودها. وهذا كغيره ناشئ من عدم التنبيه على الغرض الأصلي الذي كان

---

(١) هذا الايراد وتاليه للمحقق الاصفهاني، وهما اكثر واقعية ومساساً بواقع المطلب من سوابقهما، لانها أشبه بالايرادات اللفظية. هكذا تفضلّ سيدنا الاستاذ (دام ظله). فالتفت (منه عفي عنه).

المرحوم النائيني بصدد بيانه.

ولاجل ذلك يلزمنا توضيح المقصود وبيان روح المطلب وحذف ما أضيف اليها من زوائد. لكي يتضح لك صدق ما قلناه من ان الوجه الذي يصحح به الترتب هو هذا البيان، فنقول: ان المدعى هو ان الترتب يرفع التنافي بين الأمرين في مرحلة التأثير الفعلي والداعوية الفعلية، فهو يتكفل منع اجتماع تاثيرهما في زمان واحد، بمعنى أنه بالترتب يمتنع ان يفرض حصول تأثير كل منهما الفعلي في زمان واحد، وان اجتمع كلاهما في زمان واحد، وهذا المعنى الذي يقتضيه الترتب ناشئ عن وجود خصوصية تكون حداً لتاثير احدهما وبداية لتأثير الآخر. هذه الخصوصية هي العصيان بتعبير، ومخالفة الامر وعدم تأثيره بتعبير آخر (وهو الذي نواظب على تكراره).

ووضوح ما ادعيناه يكون ببيان ان الأمر لا اطلاق له ولا تقييد بالنسبة الى عدم موثريته، سواء لوحظ الاطلاق او التقييد في الموضوع او في المتعلق، وذلك لان معنى التقييد في الموضوع هو ترتب الحكم على الخصوصية الماخوذة قيداً واخذها مفروضة الوجود بحيث يكون ثبوت الحكم مرتبطا بتحقق تلك الحصة المقيدة، واما الاطلاق في الموضوع فمرجعه الى نفي دخالة الخصوصيات، وهو يعني ثبوت الحكم بثبوت أي فرد من الافراد، لتعليق الحكم فيه على نفس الطبيعة الموجودة في ضمن افرادها. والتقييد في المتعلق معناه تعلق الحكم بالحصة الخاصة وداعويته إليها بالخصوص فلا تتصف الطبيعة بالطلب الا اذا كانت الخصوصية المأخوذة قيدا منضمة إليها، والاطلاق فيه يعني نفي دخالة الخصوصية في مرحلة تعلق الحكم، ومرجعه الى ثبوت الحكم لكل فرد من افراد الطبيعة واتصاف كل فرد بالطلب.

وجملة القول: ان مرجع التقييد والاطلاق الى التوسعة والتضييق في الموضوع الذي يترتب عليه الحكم او في المتعلق الذي يرد عليه الحكم ويتصف

به.

وهما لا يتأتيان بالنسبة إلى خصوصية عدم مؤثرية الأمر، فانه لا يتصور الاطلاق فيها ولا التقييد لا بلحاظ الموضوع ولا بلحاظ الحكم.

وذلك لان مؤثرية الامر وعدم مؤثريته من الامور اللاحقة لتحقق الأمر والمتفرعة عليه، بحيث لا يتصور وجودها من دون وجود الامر، ففي الظرف الذي يفرض فيه وجود المؤثرية او عدمها لابد ان يفرض فيه وجود الأمر نفسه.

وعليه، فيتضح الحال في نفي امكان الاطلاق والتقييد بالنسبة الى عدم المؤثرية بوجهين.

الاول: ان عدم مؤثرية الأمر لا تفرض الا بفرض وجود الامر وتقومه بالمتعلق وتفرعه على الموضوع المفروض له، فلا معنى لان يؤخذ في متعلق الأمر او موضوعه، لان فرضها مستلزم لفرض ثبوت الامر ومتعلقه وموضوعه وتمامية هذه الجهة، كما لا معنى لان ينفى أخذه في متعلقه وموضوعه بالاطلاق، لان مرجعه الى بيان ان متعلق الامر او موضوعه هو الطبيعة سواء انضم إليها عدم المؤثرية او لم ينضم وقد عرفت انه لا معنى لذلك بعد فرض ثبوت المتعلق والموضوع للأمر كل بحده، بفرض عدم مؤثرية الامر ـ وهذا الوجه عرفي وجداني ـ.

الثاني: ان عدم المؤثرية اذا كان متفرعا على الامر، فاخذه في متعلق الامر ممتنع للزوم الخلف، مع لزوم داعوية الشيء لداعوية نفسه، لان الامر يدعو الى ما تعلق به، وذلك يساوق علية الشيء لعلية نفسه. كما يمتنع اخذه في موضوع الامر، لان مرجعه الى فرض تفرع وجود الأمر عليه وكون ثبوته منوطا به. وقد عرفت ان الامر بالعكس . وهكذا الحال في الاطلاق في المتعلق والموضوع، فان مرجع الاطلاق وان كان الى نفي دخالة الخصوصية وكون الحكم مرتباً على الذات او متعلقا بالذات إنضم إليها القيد او لم ينضم، إلا انه بعد ان كان فرض عدم المؤثرية ملازم لفرض ثبوت الحكم كان ثبوت الحكم وتعلقه بالذات او ترتبه

على ذات الموضوع في ظرف عدم المؤثرية امر معلوم لا يحتاج الى بيان، كي يتكفله الاطلاق ببيان عدم دخل أي خصوصية في المتعلق او الموضوع، فاطلاق الحكم بالنسبة الى مؤثرية نفسه كاطلاقه بالنسبة إلى نفسه مما لا معنى له.

ويتضح من ذلك: ان الحكم في حال عصيان الأمر ومخالفته ثابت، لكنه لا بالتقييد ولا بالاطلاق، بل نفس فرض عصيان الامر ملازم لفرض الامر في ذلك الحال، بل نستطيع ان نقول ان اطلاق الموضوع من جهة عدم مؤثرية الامر غير معقول بعد فرض ان الحصة المقيدة به متفرعة على الامر، وذلك لان معنى الاطلاق وان كان نفي تأثير الخصوصية إلا ان مرجعه الى سراية الحكم الى جميع الافراد، فالاطلاق في الموضوع مرجعه الى كون الحكم مترتباً على كل فرد فرد وان لم يكن لخصوصية فرديته، بمعنى ان حصول أي فرد موجب لتحقق الحكم، وقد عرفت انه لا معنى لان يكون حصول الفرد المقيد بالعصيان موجباً لتحقق الامر، بل حصوله متفرع على تحقق الامر؛ فلا يتصور الاطلاق بالاضافة إلى هذا الفرد.

وبعبارة اخرى: ان الموضوع ـ بالاطلاق ـ وان كان هو ذات الطبيعة السارية في جميع افرادها. الا ان من الواضح ان المأخوذ هو الذات التي يمكن فرض ترتب الحكم عليها، فهي لا تشمل الذات المقيدة بعدم مؤثرية الأمر، لانها مما لا يمكن فرض ترتب الحكم عليها، فهي ليست من افراد الموضوع، فلا ينفع الاطلاق في اثبات تعلق الحكم على عدم مؤثريته.

واذا تبين ذلك تعرف ما رمينا نحوه من تصحيح الترتب، وذلك لان المفروض ان الأمر بالمهم معلق على عصيان الأمر بالأهم، فمرحلة داعويته انما هي بتحقق عصيان الاهم، وظرف عصيان الاهم ظرف لانتهاء داعوية الاهم، لما عرفت من عدم كونه ناظراً الى عصيانه اطلاقاً او تقييداً، ولا يتكفل أمراً وراء العصيان ومترتباً عليه، فالعصيان نهاية داعوية الأهم وتأثيره، كما انه ابتداء تأثير

المهم، وبذلك لا تتحقق أي مزاحمة بين الامرين في مقام الداعوية والتأثير، فلا مانع من وجودهما في زمان واحد.

وقد اوضح المحقق الاصفهاني هذا المعنى ببيان مختصر. اجمع، فافاد (قدس سره): بان التنافي بين الامرين انما هو ناشئ من تزاحمهما في مقام المؤثرية الفعلية، لان كلا منهما يحاول التأثير الفعلي لاتيان متعلقه، فان الغرض من الامر هو ذلك، والمفروض عدم القدرة على اكثر من واحد، وبالترتب ترتفع هذه المنافاة وينتهي التزاحم في مقام الدعوة الفعلية بحيث لا يتصور فعلية دعوة احدهما مع فعلية دعوة الآخر، وذلك لان الأمر بالمهم اذا علق على عصيان الاهم، ففي فرض فعلية تاثير الأهم لا موضوع للامر بالمهم فلا وجود له كي يتخيل مزاحمته للاهم. وفي فرض فعلية تاثير المهم يستحيل تصور مزاحمته لفعلية تاثير الاهم ومانعيته عنه، لان المفروض ان اقتضاء المهم منوط بعدم فعلية تأثير الاهم، فكيف يتصور ان تكون فعلية تأثيره اللاحقة لاقتضائه مانعة عن فعلية تأثير الأهم؟.

وبالجملة: لا يتصور فعلية تأثير المهم مع وصول الأهم الى مرحلة الفعلية في التاثير، لانه بوصوله إلى ذلك ترتفع فعلية تأثير المهم بارتفاع نفس الأمر، فلا يعقل ان يصل كلا الأمرين الترتبيين الى مرحلة الفعلية في التأثير في زمان واحد، بل الفرض الذي يصل فيه احدهما ـ أيهما كان ـ إلى مرحلة الفعلية في التأثير مساوق لفرض عدم وصول الآخر الى حد التأثير الفعلي، واذا تبين ارتفاع التزاحم في التأثير ظهر صحة الترتب، اذ لا محذور في جعل كلا الأمرين ما لم ينته إلى التزاحم في التأثير الفعلي[1].

وهذا البيان وان كان يختلف بحسب الصورة عن البيان السابق الذي

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٤٣ ـ الطبعة الاولى.

وجهنا به كلام المحقق النائيني، لكنه في الحقيقة مستقى منـه ومستوحى عنه.

والاختـلاف بين المحققين في ان المحقق الاصفهاني فرض المحذور في اجتماع طلب الضدين هو التنافي بينهما في مرحلة تأثيرهما الفعلي ومحاولة كل منهما صرف القدرة الى متعلقه، وهو يرتفع بالترتب بالتقريب الذي عرفته. واما المحقق النائيني فقد فرض المحذور هو طلب الجمع بين الضدين، وجعل مصب كلامه نفي ذلك، ولكن كلامه ـ على ما قربناه ـ لا يرتبط برفع هذا المحذور، ولعله عدل عن ذلك او ان نظره من اول الأمر إلى ما ينظر اليه المحقق الاصفهاني من ان طلب الجمع يعني تحقيق التزاحم بين الأمرين في مقام تأثيرهما الفعلي، ولاجل ذلك اغفله بالمرة في هذه المقدمة.

وعلى اي حال فقد تحصل لدينا في تصحيح الترتب وجهان:

احدهما: ما ذكرناه توجيهاً لكلام المحقق النائيني من ان داعوية كل منهما تفـترق زمانا عن داعوية الآخر، فداعوية الاهم محدودة بالعصيان لعدم نظر الأمر الى ما وراء العصيان، لانه مما لا يقبل النظر لا بالاطلاق ولا بالتقييد، وداعوية المهم تبتدي بالعصيان لتعليقه عليه، فأي تزاحم بين الأمرين حينئذ.

ثانيهما: ما ذكره المحقق الاصفهاني من ان الترتب يستلزم نفي فرض وصول كل من الأمرين الى مرحلة التأثير الفعلي في ظرف واحد، بل فرض فعلية تأثير أحدهما مساوق لفرض عدم وصول الآخر الى حد التاثير الفعلي، فيرتفع به اساس المحذور وهو التزاحم في مقام التاثير الفعلي. فانه انما يتصور لو فرض امكان وصول كل منهما الى حد التاثير الفعلي في زمان واحد.

وبكلا هذين الوجهين يرتفع اشكال صاحب الكفاية على الترتب: بان الأمر بالمهم وان كان لا يزاحم الامر بالاهم لانه في طوله، لكنّ الامر بالاهم باطلاقه يطارد المهم ويزاحمه.

فانـه يدفع: بان المقصود ان المحذور ان كان ناشئاً عن اطلاق الأهم

بخصوصية، فقد عرفت بالوجه الاول ان الأمر بالاهم لا اطلاق له بلحاظ ظرف العصيان. وان كان المقصود ان المحذور في ثبوت الأمر بالاهم في زمان المهم لاستلزامه مطاردته ومزاحمته في مرتبته ـ أي مرتبة المهم ـ فقد عرفت اندفاعه بالوجه الثاني، فان الامر بالاهم وان كان موجودا في زمان الامر بالمهم، الا انه لا يزاحمه، اذ المزاحمة انما تنشأ من فعلية تأثير كل من الامرين. ومن الواضح انه مع فعلية تأثير الأهم لا تأثير للمهم، فكيف يتصور وقوع التزاحم بينهما، بعد تفرعه على وصول كل من الامرين الى حد التأثير الفعلي؟!.

وغريب من السيد الخوئي أمران:

احدهما: ان يكرر في عباراته: طلب الجمع، وبيان إرتفاعه بالترتب، مع ما عرفت من إن المحذور ليس هو إلّا الجمع بين التأثيرين الفعليين مع عدم إرتفاع طلب الجمع بالترتب، لأجتماع الأمرين في زمان واحد.

ثانيهما: أن يكون قصده هو نفي مزاحمة المهم للأهم، وليس في كلامه لنفي مزاحمة الأهم للمهم عين ولا أثر، مع ما عرفت انها عمدة إشكال الكفاية على الترتب. فانتبه.

واما ما ذكره الشيخ الاعظم (رحمه الله) في باب تعارض الإمارتين من الالتزام ـ بناء على السببية ـ بالترتب من الجانبين، فيجب الاتيان بمؤدى كل منهما عند ترك الآخر[1]، واورد عليه المحقق النائيني بما تقدم من أن استحالة الترتب من جانب واحد تستدعي استحالته من الجانبين بطريق اولى.

فيمكن ان يكـــون نظره الى دفـع محذور صاحب الكفـاية حيث رآه صحيحـاً، وهـو لا يندفع الا باشتراط الامر بكل منهما بترك الآخر لارتفاع

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٣٨ ـ الطبعة الاولى.

المطاردة بينهما بذلك، كما لا يطاردالمهم الاهم، وقد ذكرنا هذا التوجيه فيما تقدم.
واما ارتباط ما ذكره الشيخ بالترتب ـ حيث ان ظاهره التخيير بين الضدين ـ فهو يظهر عند ترك كل من المتعلقين، اذ لازمه اجتماع الأمرين في زمان واحد، ولا محذور فيه بعد ان كان كل منهما مشروطاً بترك متعلق الآخر لارتفاع المطاردة بينهما فلا مانع من اجتماعهما في ظرف واحد.

ومن العجيب ما نقل عن بعض من انكاره ارتباط ما ذكره الشيخ بالترتب ورجوعه الى التخيير بين الضدين ولزوم الاتيان بأحدهما، وهو لا مساس له بالترتب. فان هذا ناشئ عن عدم التأمل في نظر الشيخ ومقصده.

ومما ينبغي ان ينتبه اليه ان الوجهين المزبورين المذكورين لتصحيح الترتب انما يرتبطان ببعض صور الترتب، وهو تعليق الامر بالمهم على عصيان الأمر بالاهم ومخالفته، دون ما لو علق الأمر بالمهم على ترك الأهم، اذ حديث عدم الاطلاق والتقييد بالاضافة إلى عدم مؤثرية الامر وعصيانه اجنبي عنه بالمرة ، كما ان حديث عدم التزاحم بين تأثير الأمرين الفعلي لتعليق المهم على عدم فعلية تأثير الاهم لا يرتبط به كما لا يخفى.

ولاجل ذلك رأينا ان نسلك في تقريب الترتب وتصحيحه مسلكاً آخر غير هذين المسلكين، وان كان في الحقيقة مستقى منهما غير مبتكر.

وهو ان نقول: ان ارتفاع التزاحم في مقام التأثير الفعلي يتحقق بمجرد تعليق الامر باحدهما على عدم متعلق الآخر، الملازم لصورة كون فعليه تأثير احدهما في ظرف عدم تحقق متعلق الآخر، فان الامر اذا كان كذلك امتنع تحقق التزاحم بين الامرين في مقام فعلية التاثير، اذ مع فعلية الامر بالأهم لا يتحقق ترك متعلقه فلا يثبت الامر بالمهم لعدم موضوعه، ومع فعلية تأثير الامر بالمهم يمتنع ان تفرض فعلية تأثير الامر بالاهم، لان فعلية تاثير المهم مرتبة على ترك

متعلق الاهم الملازم لعدم وصول الاهم الى مرحلة الفعلية في التأثير ـ اذ لو أثر فعلا لتحقق المتعلق ـ، فكيف يفرض في هذا الحال ـ أعني حال الفعلية تأثير لمهم ـ وصول الاهم الى مرحلة الفعلية في التاثير؟.

وبالجملة: ارتفاع التزاحم لا يتوقف على تعليق المهم على عدم مؤثرية الاهم الفعلية، بل يتحقق ارتفاعه بتعليقه على عدم تحقق متعلق الاهم كما عرفت.

وعليه، فيصح الترتب سواء علق الامر بالمهم على عصيان الامر بالاهم او على ترك متعلقه.

بهذه البيانات الثلاثة يصح الترتب في الجملة او مطلقا.

وقد قرب المحقق العراقي صحة الترتب بوجه آخر يختلف عن الوجه الذي ذكرناه ببياناته الثلاثة.

وايضاحه ـ على ما ذكره المحقق الاصفهاني ـ: هو ان طلب وجود الشيء مرجعه الى طلب طرد عدم الشيء من جميع الجهات التي يتحقق بها عدمه، كعدم مقدماته ووجود اضداده، فطلب البياض مرجعه الى طلب طرد عدمه من جهة عدم مقدماته، فيعني ذلك ان له اقتضاء وجودها، ومن جهة وجود السواد، فيعني ذلك ان له اقتضاء عدمه. ومن الواضح امتناع اجتماع طلب كل من الضدين لاستلزامه اجتماع المقتضيين المتنافيين في شيء واحد.

ولكن ذلك اذا أُخذ الأمر بقول مطلق، وقد تخرج إحدى جهات العدم عن حيزّ الامر بحيث لا يكون للامر اقتضاء بالنسبة إليها، كما لو اخذ المطلوب طرد العدم من جميع جهاته سوى جهة وجود الضد، فانها اخذت من باب الاتفاق والمصادفة، ففي الفرض لا يكون للامر اقتضاء لعدم ضد متعلقه.

وعليه، فتقييد الامر بالمهم بعصيان الأمر بالاهم يرفع التنافي بين

الأمرين، لان مرجع الأمر بالمهم الى طلب سدّ باب العدم من جميع الجهات غير جهة وجود الأهم، لاخذ عدم الامر بالاهم في موضوع الأمر بالمهم، ولا تنافي بين قيام المولى بصدد سدّ باب العدم في طرف الاهم من جميع الجهات حتى جهة وجود ضده المهم، وقيامه بصدد سدّ باب عدم المهم في ظرف انفتاح عدم الأهم اتفاقاً، اذ لا محركية له نحو طرد عدم المهم إلا في ظرف عدم الأهم من باب الإتفاق.

وقد افاد (رحمه الله) بان صحة الترتب ـ بهذا البيان ـ لا تتوقف على كونه بنحو الواجب المشروط، بل يصح بنحو الواجب المعلق، فيكون الامر بالمهم فعلياً، لكنه بالفعل على تقدير العصيان وعدم الاهم اتفاقا، اذ لا اقتضاء له في هذا الحال نحو عدم الاهم فلا منافاة بين الأمرين[1].

ولكن هذا البيان لا يخلو عن مناقشة من وجهين:

الاول: ان تصحيح الترتب بنحو الواجب المعلق يبتني على الالتزام بالواجب المعلق، وقد عرفت ما فيه من الكلام، فلا يلزم بهذا القول من يرى امتناع الواجب المعلق.

الثاني: ان الترتب وان رفع اجتماع المقتضين المتنافيين في طرف الاهم لتعليق الأمر بالمهم على عدم الأهم من باب الاتفاق، فلا اقتضاء له نحو عدمه كي ينافي الأمر بالاهم الذي له اقتضاء نحو وجوده، إلا انه لا يرتفع به اجتماعهما في طرف المهم، لان الامر به على تقدير العصيان يكون فعلياً، فله اقتضاء نحو وجوده، والمفروض ان الامر بالاهم في هذا الحال فعلي لاطلاقه، فله اقتضاء عدمه، فيلزم المحذور من طلب الضدين.

هذا اذا لوحظ ما هو ظاهر البيان من أن المحذور في طلب الضدين هو

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٣٤ ـ الطبعة الاولى.

اجتماع المقتضيين المتنافيين في شيء واحد، لان الامر بأحدهما يقتضي وجوده والأمر بالاخر يقتضي عدمه، وان هذا المحذور يرتفع بالترتب.

اما اذا كان المقصود كون المحذور هو التنافي في مقام المحركية الفعلية، وانه يرتفع بالترتب، لان تعليق احدهما على عصيان الآخر يرفع امكان وصول الامر معاً إلى مرحلة الفعلية في التأثير فلا يقع التزاحم ـ ان كان المقصود ذلك ـ، فهذا راجع الى ما تقدم وليس وجهاً مستقلا في قبال ما تقدم.

وبالجملة: هذا البيان ما لم يرجع الى ما قربناه لا يخلو عن مناقشة.

وعليه، فالوجه الصحيح الذي يقال في تصحيح الترتب ما عرفته، وحاصله: ان تعليق الامر باحدهما على عدم فعلية تأثير الآخر، او عدم متعلق الآخر، يستحيل معه فرض تنافي الامرين في مقام المحركية الفعلية وهو محذور طلب الضدين.

وجوه الاشكال على الترتب

وفي قبال هذه الوجوه المذكورة في تصحيح الترتب وجوه اخرى ذكرت لبيان استحالة الترتب وهي:

اولا: انه من المقرر امتناع اختلاف المتلازمين في الحكم، بحيث يكون احدهما محكوما بغير ما حكم به الآخر، بل اما ان يكونا متوافقين في الحكم او يكون الآخر غير محكوم بحكم اصلا. والالتزام بالترتب يتنافى مع هذه القاعدة المسلمة، وذلك لان ترك الاهم ملازم للفعل المهم. ومن الواضح ان ترك الأهم حرام، لانـه نقيض الواجب، ووجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه. فيلزم ان يكون أحد المتلازمين حراماً والآخر واجباً. وهو خلاف القاعدة المقررة[1].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٤٣ ـ الطبعة الاولى.

وفيه: ان مفروض الكلام الضدان اللذان لهما ثالث، اما الضدان اللذان لا ثالث لهما كالحـركـة والسكون، فهما خارجان عن مسألة الترتب لان عدم أحدهما يلازم وجود الآخر قهراً، فلا معنى للأمر به عند عدم الآخر.

وعليه، فالقاعدة المقررة وان كانت مسلمة لكنها لا تتنافى مع الترتب، لان ملاك امتناع اختلاف المتلازمين في الحكم ليس إلا استحالة امتثال الحكمين بعد فرض التلازم بين متعليقهما، بل اما ان يمتثل هذا او يمتثل ذلك.

وهذا المحذور غير جار فيما نحن فيه، لانه بعدم ترك الأهم ـ يعني امتثال الحرمة ـ يرتفع موضوع الأمر بالمهم، فلا تنافي بينهما في مقام التحريك الفعلي.

وبعبـارة جامعـة: ليس المحذور في اختلاف المتلازمين في الحكم سوى محذور طلب الضدين، وقد عرفت ارتفاعه بالترتب، فلا يكون ذلك اشكالاً على الترتب ونفياً لصحته.

وثانيا: ـ ما ينسب الى المحقق الشيرازي (قدس سره) ـ ان المهم اذا كان واجبا كان نقيضه وهو الترك محرماً، وحينئذ نقول: ان المحرم اما ان يكون هو الترك المطلق حتى الموصل الى فعل الأهم. او هو خصوص الترك المقارن لترك الاهم ـ وهو غير الموصل ـ. فان كان المحرم هو الترك المطلق كان ذلك منـافياً لوجوب الأهم، وفرض أهميته وارتفاع وجوب المهم بوجوده، اذ كيف يتلائم فرض حرمة ترك المهم عند وجود الأهم، مع فرض ارتفاع وجوب المهم عند وجود الاهم؟. وان كان المحرم هو خصوص الترك غير الموصل، فليس هذا نقيض الفعل، بل نقيضه هو تركه، وهو ملازم لامرين أحدهما الفعل والآخر الترك الموصل.

ومن الواضح ان الحكم لا يسري من الملازم الى ملازمه، وعلى تقدير فرض كونه مصداقاً للنقيض وسراية الحكم اليه، فهو انما يستلزم ثبوت الوجوب التخييري له، لفرض ان للنقيض فردين أحدهما الفعل والآخر هو الترك

الموصل.

فمحصـل الاشكـال: ان الالتزام بحرمة الترك غير الموصل من جهة وجوب الفعل تستلزم اما انكار وجوب الفعل او كون الوجوب المتعلق بالفعل وجوبا تخييرياً لا تعييناً وهو مما لا يلتزم به، وذلك لان الترك غير الموصل ليس نقيض الفعل، بل الفعل لازم نقيض الترك غير الموصل. فتدبر[١].

ويرد عليه وجهان:

الاول: هو إنا نلتزم بان متعلق الحرمة هو ذات الترك، الا ان هذه الحرمة لما كانت ناشئة عن وجوب الفعل وليست بدليل مستقل، والمفروض ان وجوب الفعـل مقيد بصورة ترك الأهم، كانت حرمة الترك مقيدة بحال ترك الاهم، فمتعلق الحرمة هو ذات الترك، لكن زمان التحريم هو حال ترك الاهم. ومن الواضح ان ذلك الترك في هذا الحال ينحصر بالترك غير الموصل، فلا يتصور فيه الاطلاق والسراية للترك الموصل كي يستلزم الخلف المدعى.

الثاني: ان هذا الوجه لو سلم ولم يتمكن من مناقشته، فهو لا يستلزم انكـار الترتب ونفي صحته، بل غاية ما يستلزم أحد أمرين اما دعوى عدم تشخيص نقيض الفعل الذي يتعلق به التحريم، وامكان ان يكون امراً ثالثاً غير مطلق الترك والترك غير الموصل لا تصل إليه اذهاننا فعلاً. واما الالتزام بعدم تأتي قاعدة استلزام وجوب الشيء حرمة ضده العام في هذا المقام، لان حرمة الضد يستلزم من وجودها عدمها كما عرفت. وكل من هذين الأمرين لا ينفي صحة الترتب ولا يستلزم انكاره. فتدبر.

وثالثاً: ما ذكره في الكفاية بعنوان الجواب عن دعوى عدم المطاردة بين الأمرين، لان الامر بالمهم في طول الامر بالاهم من: انه وان انتفت المطاردة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٤٤ ـ الطبعة الاولى.

بينهما في مرتبة الأهم، الا انها ثابتة في مرتبة المهم، لان الامر بالمهم فعلي فهو يقتضي متعلقه، والأمر بالاهم فعلي كذلك فهو يقتضي متعلقه ايضاً، وليس محذور طلب الضدين في عرض واحد سوى ان أحدهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر ومعانده، مع انه يكفي في المحذور ثبوت المطاردة من طرف الاهم، لانه على هذا الحال يكون طارداً للضد كما لو لم يكن ترتب او عصيان فيلزم المحذور[1].

وفيه: ما تقدم من ان محذور طلب الضدين في عرض واحد ليس هو اقتضاء احدهما ما ينافي مقتضى الآخر، كي يدعى عدم ارتفاعه بالترتب، بل المحذور هو تزاحم المقتضيين في مقام التأثير والمحركية الفعلية ولولاه لما امتنع طلب الضدين وان اقتضى احدهما ضد ما يقتضيه الآخر، كما لم يمتنع اجتماع نارين في آنٍ واحد احداهما تقتضي ضد ما تقتضيه الأخرى اذا لم يصلا الى مرحلة فعلية التأثير.

وقد عرفت ان الترتب يرفع تنافي الأمرين في مقام الفعلية، بل يستحيل تحقق تنافيهما في صورة الترتب.

وقد تعرض السيد الخوئي (حفظه الله) ـ على ما في المحاضرات ـ الى نقل كلام صاحب الكفاية، والايراد عليه بنحو مفصل[2]. ولا موجب لنقل مناقشته ولكن نشير إلى امرين في كلامه لا يخلوان عن غرابة:

احدهما: حكمه على صدور اشكال صاحب الكفاية منه بالغرابة. فان ما ذكره صاحب الكفاية ليس إلا تلخيصاً لروح الاشكال على الترتب، وليس الاشكال على الترتب بذلك قبل تصدي من تأخر لدفعه وحلّه، امراً يعد غريباً، فانه هو الاشكال المتداول المعروف لخّصه صاحب الكفاية بما ذكر، فالحكم بغرابة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ١٣٧ ـ الطبعة الاولى.

صدوره عن صاحب الكفاية مساوق لحكمه بغرابة التزامه بعدم صحة الترتب.

ثانيهما: ما ذكره في بيان عدم تحقق الطرد من طرف الأهم فقط، من ان الامر بالاهم انما يكون طارداً للأمر بالمهم لو كان ناظراً الى متعلقه ومستدعياً لهدمه، ولكن الفرض أنه غير ناظر اليه وانما هو ناظر الى موضوعه ومقتض لدفعه.

ووجه غرابته: ان المطاردة لا تتوقف على ان يكون احدهما مستدعيا لهدم متعلق الآخر، والا لم يكن بين طلب الضدين في عرض واحد مطاردة لعدم تعرض احدهما لمتعلق الآخر، بل كل ناظر الى متعلقه، وانما هي تتحقق باعتبار مطالبة كل من الامرين صرف القدرة في متعلقه والمفروض انها قدرة واحدة، فيقع التزاحم بينهما.

والخلاصة: ليس اشكال صاحب الكفاية سوى الاشكال البدوي المعهود، فجوابه هو التقريب الذي يقال في تصحيح الترتب، فلا حاجة الى تكلف الجواب عنه بنحو آخر. فلاحظ.

ورابعاً: ما ذكره في الكفاية ايضا، من ان الالتزام بتعدد الامر بنحو الترتب هو ترتب العقاب على مخالفة كل من الأمرين، فيستحق التارك لكلا الضدين عقابين لتعدد المعصية بعد فرض تعدد الأمر، مع ان استحقاقه عقابين غير معقول، اذ الجمع بين الضدين ممتنع، فلا معنى لترتب العقاب على ترك الضدين لانه عقاب على ما ليس بمقدور.

وبالجملة: فلازم الترتب تعدد العقاب في صورة ترك كلا الضدين وهو يستلزم العقاب على ترك غير المقدور، وهو عدم فعل الضدين في زمان واحد وهو محال. فالترتب مما يستلزم المحال[1].

واجيب عن هذا الاشكال بما ملخصه: ان العقاب ليس على ترك

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الضدين وعدم فعلهما، فلا يقال له لِمَ لم تفعل الضدين كي يدعى ان فعلهما غير مقـدور فكيف يعـاقب على تركه؟، بل العقاب على الجمع بين ترك الضدين، فيعاقب على تركه كلاهما، بمعنى انه يقال له لِمَ تركت كلا الضدين، ومن الواضح ان ترك الضدين أمر مقدور له. فان ترك الاهم كان مقدوراً له للقدرة على فعله، فتركه يستلزم استحقاق العقاب، وفي حال تركه يكون فعل المهم ماموراً به وهو مقدور عليه، فتركه في حال ترك الاهم مقدور، فيصح العقاب عليه.

وبالجملة: فكل من الضدين في حال الامر به مقدور فيكون تركه مستلزما للعقاب فمع تركه كليهما فقد عصى كلا الامرين فيعاقب على عصيانهما بعقابين ولا يلزم عن ذلك ترتب العقاب على أمر غير مقدور[1]. فالتفت.

هذا تمام الكلام في اصل الترتب اثباتا ونفياً وقد نتج مما ذكرناه صحة الترتب وعدم ثبوت استحالته.

ويقع الكلام بعد ذلك في بعض ما يتعلق به من مسائل وجهات في ضمن تنبيهات خمسة.

* * *

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ١٤٢ ـ الطبعة الاولى.

تنبيهات الترتب

التنبيه الأول: قد يتسائل متسائل، بأن غاية ماثبت مما تقدم هو صحة وقوع الترتب وامكانه ثبوتا، ولكنه مما لا دليل عليه إثباتاً، إذ لم يرد في لسان أي دليل ثبوت حكم بنحو الترتب، فلا أثر له لهذا البحث المطنب خارجا.

وقد تنبه لذلك صاحب الكفاية وتابعه غيره، فتصدى للاجابة عن هذا السوال بان الترتب لا يحتاج الى دليل إثباتي خاص، فامكان ثبوته مساوق لوقوعه لمساعدة مقام الإثبات عليه[1].

وتلخص الدعوى: بان العقدة في مسألة الترتب هو امكانه وتصحيحه ثبوتاً، والا فمقام الاثبات لا يحتاج إلى دليل خاص، بل نفس دليلي الأمرين يكفي في ذلك. بيان ذلك: ان التنافي بين الأمرين انما ينشئ من اطلاق دليل كل منهما، بحيث يثبت الأمر في زمان داعوية الآخر. واذا ثبت ان هذا المعنى غير معقول فلا بد من علاجه، فاما ان يرفع اليد عن أصل دليل أحدهما، او يرفع اليد عن إطلاقه فيقيد ثبوت الأمر بحال عصيان الآخر او ترك متعلقه ـ كما هي دعوى الترتب ـ.

والثاني هو المتعين، اذ لا وجه لرفع اليد عن اصل الدليل مع ارتفاع التنافي بالتقييد. لان الدليل يتكفل ثبوت الحكم مطلقا. غاية الامران ذلك غير معقول، فيرفع اليد عن الاطلاق لا اصل الحكم، اذ دليل اصل الحكم موجود ولا وجه لرفع اليد عنه.

وبالجملة: الترتب عملية للجمع بين الحكمين اللذين دل الدليل عليهما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

معاً، لعدم امكان الإلتزام بهما معاً من دون الترتب، فيتعين الالتزام به بمجرد تصور امكانه، اذ لا وجه لطرح أحد الحكمين مع تصور الوجه المعقول لثبوته وقيام الدليل على ثبوته.

وبعبارة اخرى: ان دليل الامر بالمهم يتكفل ثبوته مطلقا، وبما انه ثبت استحالة ثبوته مع فعلية الأهم يرفع اليد عن الدليل في خصوص ذلك الفرض للقطع بخلافه، فيبقى الدليل متكفلا للامر بالمهم في غير ذلك الفرض، اذ لا وجه يقتضي رفع اليد عنه مع حجيته في نفسه. فلا يحتاج الترتب الى دليل، بل هو عملية تجري على الدليل الثابت خارجاً، ويتعين اجراؤها حيث لا يتصور غيرها مع المحافظة على نفس الدليل.

التنبيه الثاني: ان الواجبين المتزاحمين يتصوران على انحاء ثلاثة:

الاول: ان يكون كل منهما مضيقاً، كالازالة والصلاة في آخر وقتها.

الثاني: ان يكون كل منهما موسعاً، كصلاة اليومية وصلاة الآيات.

الثالث: ان يكون أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً، كصلاة الظهر وازالة النجاسة عن المسجد. ولا اشكال في دخول الصورة الاولى في مبحث الترتب، فانها محط نظر الاصحاب.

كما لا اشكال في خروج الصورة الثانية عنه، لما سياتي ان شاء الله تعالى من بيان خروج هذا النحو عن كبرى التزاحم.

وانما الكلام في الصورة الثالثة:

فقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى جريان الترتب فيها ودخولها في مبحثه[1]. ووجّه هذا الحكم السيد الخوئي (حفظه الله) ـ كما في المحاضرات ـ بانه مبني على التزامه بان التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة،

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣١٤ ـ الطبعة الاولى.

الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ٣٧٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

فاذا امتنـع التقييد في مورد يمتنع الاطلاق فيه، وبما انه يمتنع تقييد الواجب المـوسـع بصورة الاتيان بالفرد المزاحم ـ لمكان التضاد بينهما ـ امتنع اطلاقه بالنسبة إليه. وعليه فيقع التزاحم بين اطلاق الواجب الموسع وخطاب الواجب المضيق، فلا يمكن الجمع بينهما، بل لابد من رفع اليد عن احدهما اما اطلاق الموسع او خطاب المضيق.

واورد عليه: بانه قد عرفت ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكة، بل تقابل التضاد، فاذا امتنع التقييد كان الإطلاق ضرورياً، لاستحالة الاهمال في مقام الثبوت.

ويرجع سرّ ذلك الى كون الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الجمع بينها فحقيقته بيان عدم دخل القيد في الموضوع او المتعلق.

ومن الواضح انه لا مانع من الاطلاق بالنسبة الى الفرد المزاحم، اذ معناه عدم دخله في الموضوع كعدم دخل الفرد غير المزاحم وهو مما لا محذور فيه.

وعليه، فلا منافاة بين اطلاق الواجب الموسع وخطاب الواجب المضيق[1].

وفي هذا البيان بحث من جهات ـ مع موافقتنا له في أصل الدعوى، وهو عدم كون المورد من موارد التزاحم ـ:

الاولى: في ايراده وبيان ان امتناع التقييد يستلزم ضرورة الاطلاق.

اذ فيه: ما تقدم من ان امتناع التقييد تارة يكون لامتناع الحكم على الحصة الخاصة. واخرى يكون لامتناع ثبوت الحكم لخصوصها.

فعلى الاول يمتنع الاطلاق ايضا، لان نتيجته سراية الحكم الى جميع الحصص ومنها هذه الحصة.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ١١٤ ـ الطبعة الاولى.

نعم على الثاني يكون ضرورياً. مع انه يكون ضرورياً اذا لم يمكن الحكم على الحصة المقابلة للحصة التي يمتنع ثبوت الحكم لها، والا لم يكن الاطلاق ضروريا اذ ثبوت الحكم يتصور على أنحاء ثلاثة: ان يثبت لمطلق الحصص. وان يثبت لخصوص حصة معينة. وان يثبت لخصوص غير تلك الحصة. فاذا امتنع ثبوته لخصوص تلك الحصة، كان الامر دائراً بين الاحتمالين الآخرين ولم يكن الاطلاق ضرورياً. وما نحن فيه من هذاالقبيل،فان تقييد الحكم بصورة غير الفرد المزاحم لا محذور فيه.

وبالجملة: فما ذكره في الايراد لا يخلو عن خدشة، وهو ناشئ عن تخيل كون حقيقة الاطلاق مجرد رفض القيود، مع انه ليس كذلك، بل هو تسرية الحكم الى مطلق الافراد وجميعها الملازم لنفي دخالة خصوصية كل فرد في الحكم. وعليه فلا يكون امتناع التقييد مساوقا لضرورة الاطلاق وشمول الحكم للفرض الذي يمتنع تقييده به.

الثانية: ان امتناع ثبوت الاطلاق والمحذور فيه ليس الا عدم توفر القدرة على متعلقه عند الفرد المزاحم، فالمحذور فيه هو عدم القدرة من جهة المزاحم.

ومن البيّن انه قد مرّ الكلام في ذلك مفصلا عند التعرض لكلام المحقق الكركي، وقد تعرض القائل لحل الاشكال هناك، فلا يظهر لنا الوجه في عدم تنبيهه هنا على ذلك وعدم احالة الامر في هذه الصورة الى ما تقدم.

الثالثة: ـ وهي المهمة في المقام ـ ان المحقق النائيني (قدس سره) اكد مراراً على ان المحذور المستلزم لتزاحم الواجبين إنما هو من اطلاق كل من الواجبين وهو يرتفع بالترتب، فلا معنى بعد تأكيده على ذلك لتوجيه ذهابه إلى جريان الترتب في هذه الصورة بكون المحذور في التقييد وهو يستلزم المحذور في الاطلاق.

وبعبارة اخرى: المقصود تطبيق مسألة الترتب على هذه الصورة،

والمفـروض ان نظره في اجـراء عملية الـترتب هو رفع التزاحم بين الحكمين الناشئ من الاطلاقين، فامتناع الاطلاقين من جهة ادائهما الى التزاحم، فلا معنى لتـوجيه انطباق الترتب في هذه الصورة بان امتناع الاطلاق من جهة امتناع التقييد، اذ لو كان نظره الى هذه الجهة لتأتي نفس البيان بالنسبة الى المضيقين، فيقال: انه يمتنع تقييد كل منهما بصورة وجود الآخر، فيمتنع الاطلاق، فيقع التزاحم بين الاطلاقين.

وبالجملة: لا وجه لتركيز كون المحذور في التقييد. فتدبر.

التنبيه الثـالث: ذهب المحقق النـائيني (قدس سره) الى عدم جريان الترتب بين الواجبين المقيد أحدهما بالقدرة شرعاً.

ووجهّه في بعض كلماته: بان الترتب يتوقف على احراز الملاك في الواجب المهم حال المـزاحمة، واذا كان احد الواجبين مقيداً بالقدرة الشرعية ـ ومعناه القدرة العرفيه على الشيء التي هي أخص من القدرة العقلية، فانها القدرة على الشيء من دون مشقـة ـ يرتفع موضوعه بالواجب الآخر، لعدم القدرة عليه بواسطة المزاحمة. وعليه فلا يكون واجداً للملاك حال المزاحمة لعدم حصول شرط وجوبه الدخيل في ثبوت ملاكه.

اما وجه لزوم واجدية المهم للملاك حال المزاحمة، فهو لاجل إثبات الامر بمجرد ارتفاع المزاحمة بالعصيان، لان المقتضي موجود والمانع وهو المزاحم مفقود. فلا يحتاج ثبوت الأمر الى دليل آخر. ومن هنا التزم بان امكان الترتب مساوق لوقوعه من دون احتياج الى دليل الاثبات، لتامية جهات ثبوت الامر على الترتب.

واورد على هذا الوجه بانكار لزوم واجدية المهم للملاك حال المزاحمة اذ لا وجه له. اما توجيهه بان ذلك لاجل ثبوت الامر بمجرد ارتفاع المزاحمة. فهو يندفع: بانه قد عرفت ان طريق ثبوت الامر الترتبي هو نفس دليل كل من

الواجبين كما تقدم توضيحه. بل ادعى انه بناء على انه لا طريق لاحراز الملاك سوى الامر يمتنع توقف الترتب على وجود الملاك حال المزاحمة لاستلزامه الدور، لان تعلق الامر يتوقف على ثبوت الملاك وثبوت الملاك يتوقف على تعلق الأمر فيلزم الدور[1].

ولا يخفى انه (قدس سره) وان اقتصر في بعض كلماته على توجيه المقام بما عرفت، لكنه ذكر في موضع آخر ما يمكن توجيه المقام به بنحو لا يرد عليه ما عرفت.

بيان ذلـك: ان الواجب اذا اخذ في موضوع وجوبه القدرة، فيراد بها القدرة العرفية ـ كسائر ما يؤخذ في موضوع الحكم في لسان الدليل، فانه يراد به المعنى العرفي ـ. ومن الواضح انه اذا ورد المنع الشرعي عن الفعل لا يكون مقدوراً عرفا، وان كان مقدوراً عقلا، اذ القدرة العرفية هي التمكن على الشيء من دون مشقـة ودون منع شرعي. وعليه يكون المنع الشرعي رافعاً لموضوع الوجوب فلا يثبت.

وبما ان أحد الواجبين المتزاحمين ـ فيما نحن فيه ـ يكون مقيداً بالقدرة شرعـاً، وهو الوضوء عند تزاحمه بوجوب حفظ النفس المحترمة، كان وجوب الآخر المطلق رافعا لموضوعه ونافياً له بذلك، فلا يبقى موضوع الحكم المقيد عند وجـود الوجوب الآخر كي يدعى التمسك بالاطلاق في اثباته حال العصيان لوجود الوجوب الآخر.

فملخص البيانين:ان ثبوت الامر بالمهم في حال العصيان اما ان يكون بالملاك او بالاطلاق وكلاهما منتفٍ.

لعدم الملاك بعد ارتفاع موضوعه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٧٢ ـ الطبعة الاولى.

وتـوقف شمـول الاطلاق على احراز الموضوع. وهو منتفٍ لان الامر بوجوده مانع عن القدرة عرفاً.

وقد وقع هذا البيان ـ أعني الثاني ـ موقع الاشكال،ومحصله: ان الامر باحدهما المطلق لا يكون مانعاً عن القدرة على الآخر المقيد بها بوجوده، بل انما يكون مانعا اذا وصل الى مرحلة الداعوية والتأثير، وهي منتفية في حال العصيان، فيكون الموضوع حال العصيان موجوداً، فيشمله الاطلاق بناء على الترتب فلا مانع من الالتزام بالترتب هٰهنا.

ولكنه يمكن المناقشة فيه ومنع جريان الترتب في مثل الفرض وموافقة المحقق النـائيني في ذلـك. وذلك بتقريب: ان فرض الترتب يختلف عن هذا الفرض، فان الترتب انما يفرض فيما اذا كان كل من الواجبين تام الموضوع بحيث يثبت وجوبه لولا المزاحم، فليس المحذور سوى تزاحم الوجوبين فيعالج بالترتب، وليس الامر كذلك في الفرض، اذ ليس الموضوع تاماً في كلا الوجوبين، لان وجود الامر بنفسه يكون رافعا للقدرة العرفية ـ فيكون الامر المطلق رافعا لموضوع الامر المقيد بالقدرة، فتكون نسبته اليه نسبة الوارد الى المورود ـ فلا يقال عرفاً لمن هو منهي عن العمل أنه قادر عليه وان كان عاصياً له بحيث لو أقدم يقال انه أقدم مع عدم تمكنه للنهي.

ويشهد لذلك: انه لو جاء بالتيمم قبل ان يصرف الماء في الواجب الآخر ـ أعني حفظ النفس المحترمة ـ كان مشروعاً، ولا يلتزم احد ببطلانه. وهذا يعني صدق عنوان غير الواجد للماء على المكلف، فلو اريد تصحيح الوضوء والحال هذه ـ بالترتب ـ لزم ان يفرض تحقق عنوان الواجد كي يكون موضوعا للوجوب.

ومن الواضح ان صدق عنوان الواجد وغير الواجد في زمان واحد غير معقول.

ولعل النكتة في توهم كون المقام كسائر موارد الترتب هو الخلط بين القدرة على متعلق الحكم والقدرة على استعمال الماء المفروض أنها موضوع وجوب الوضوء.

ويمكن ان يقرب عدم جريان الترتب في خصوص مسألة الوضوء بنحو آخر: وهو ان يقال ان موضوع وجوب التيمم غير الواجد. ومن الواضح ان الوضوء لا يكون واجباً في المورد الذي يجب فيه التيمم، سواء كان موضوعه الواجد او لم يكن موضوعه ذلك. وعليه فبالأمر الشرعي باستعمال الماء في غير الوضوء يصدق عنوان غير الواجد فيثبت وجوب التيمم، وبثبوته يثبت عدم وجوب الوضوء فالدليل الدال على لزوم استعمال الماء في سبيل حفظ النفس المحترمة يكشف بالملازمة عن عدم وجوب الوضوء لاثباته وجوب التيمم باثبات موضوعه، والمفروض ان دليل وجوب الوضوء مقيد بمورد لا يثبت فيه وجوب التيمم، فلا مزاحمة بين وجوب صرف الماء في سبيل حفظ النفس المحترمة ووجوب الوضوء، لان دليله دال بالملازمة على نفي وجوب الوضوء، فلا تصل النوبة الى المزاحمة بين الوجوبين.

واعلم ان المستشكل على نفي الترتب في الفرض المذكور ذكر فيما لو تزاحم وجوب الحج مع وجوب اداء الدّين: انه لو كان المعتبر في موضوع وجوب الحج هو التمكن من اداء فريضة الحج كان وجوب الدّين رافعاً لموضوعه، فلا يجب الحجّ لارتفاع موضوعه، كما انه لا مجال للترتب حينئذ. وان كان المعتبر في موضوع وجوب الحج هو التمكن من الزاد والراحلة فقط، فيقع التزاحم بين الوجوبين، لان التمكن من الزاد والراحلة حاصل فعلاً فيثبت موضوع وجوب الحج ويجري الترتب حينئذ. ثم اختار ان الأقوى الثاني لدلالة النصوص عليه.

وهذا الكلام غير واضح، لان التفرقة بين الصورتين غير وجيهة، اذ المعتبر في كلتا الصورتين هو التمكن، غاية الامر انه معتبر بقول مطلق في احداهما

ومعتبر بخصوص نوع معين ـ وهو التمكن من الزاد والراحلة ـ في الاخرى. وعليه نقول: اما ان يؤخذ التمكن بالمعنى العقلي، فالموضوع في كلا الفرضين ثابت. واما ان يؤخذ بالمعنى العرفي فهو في كليهما غير ثابت، اذ مع وجوب اداء الدين لا تمكن عرفاً من الزاد والراحلة. ثم لنا سوأل الفرق بين مثال الحج لو كان موضوع وجوبه التمكن على اداء الفريضة، ومثال الوضوء المأخوذ في موضوعه وجدان الماء، حيث التزم بعدم جريان الترتب في الاول وجريانه في الثاني، مع ان نسبة الامر الآخر الى موضوع كل منهما على حد سواء في كلا الموردين، فان كان الامر بوجوده رافعا للموضوع لزم انكار الترتب في مسألة الوضوء، وان كان بداعويته رافعاً للموضوع لزم اثبات الترتب في مسألة الحج. فالتفت ولا تغفل.

التنبيه الرابع: لا يخفى ان الترتب انما يجري فيما اذا تعلق الأمران بالضدين اللذين لهما ثالث، كالصلاة وازالة النجاسة وكانقاذ غريقين. اما اذا تعلق الامران بالضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، فلا يتأتى الترتب بينهما، لان ترك او عصيان احدهما يتحقق بفعل الآخر فلا معنى لتعلق الأمر به في ذلك الحال.

وهذا الامر كبروياً واضح لا غبار عليه ولا شبهة فيه. وانما الاشكال في بعض الموارد التي وقع الخلاف في أنها من صغريات ذلك او لا؟ وذلك كمسألة ما اذا أخفت في موضوع الجهر وجَهر في موضع الاخفات، فانه قد ورد بان ذلك اذا كان عن جهل تقصيري كان عاصياً وصحت صلاته[1]، فوقع الكلام في الجمع بين ثبوت العصيان وتعلق الأمر بما أتى به من الصلاة، ويحقق الكلام في ذلك في مسألة البراءة والاشتغال.

---

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ابواب القرائة، حديث: ١.

وقد ذكر من جملة وجوه الجمع ما ذكره كاشف الغطاء (رحمه الله) من: تخريج هذا الحكم على الترتب، فالتزم بان الأمر متعلق بالاخفات عند عصيان الأمر بالجهر[١].

ولهذه الجهة تعرضنا للبحث في هذه المسألة، لكن بالمقدار المرتبط بمبحث الترتب دون سائر الجهات فان تحقيقها موكول إلى محله.

وعلى كل: فقد عرفت ان كاشف الغطاء افاد ان المسألة من مصاديق الترتب.

واورد عليه الشيخ في رسائله: بانا لا نتعقل الترتب. واكتفى بهذا المقدار من البيان[٢].

واورد المحقق النائيني على الشيخ: بالنقض فيما ذكره في مسألة تعارض الخبرين بناء على السببية من الالتزام بالترتب من الطرفين.

وقد تقدم منّا الدفاع عن الشيخ، وبيان وجهة نظره في تلك المسألة بنحو لا يتنافى مع انكاره الترتب في مثل ما نحن فيه فراجع[٣].

كما اورد المحقق النائيني (رحمه الله) على كاشف الغطاء بوجوه:

منها: ان المسألة ليست من مصاديق الترتب كي يدعى تقرره فيها، لان الجهـر والاخفات عن الضدين اللذين لا ثالث لهما، اذ القارئ لا يخلو عن أحدهما، وقد ثبت ان الترتب لا يجري في الواجبين المتضادين اللذين لا ثالث لهما لامتناعه[٤].

وأورد عليه في المحاضرات: بان متعلق الأمر ليس هو الجهر او الاخفات،

(١) كاشف الغطاء الشيخ محمد جعفر. كشف الغطاء / ٢٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٠٩ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٣٨ ـ الطبعة الاولى.

(٤) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣١١ ـ الطبعة الاولى.

بحيث يفرض في موضوع الأمرين هو القراءة كي لا يتخلف القارئ عن احدهما، بل متعلق الامر هو القراءة الجهرية او القراءة الاخفاتية. ومن الواضح انهما ليسا من الضدين اللذين لا ثالث لهما، اذ المكلف قادر على تركهما معاً بترك أصل القراءة[1].

وهذا الايراد غير متوجه، اذ الفرض الذي يبحث فيه في المقام فرض معين يقصد إثبات الأمر فيه، وهو فرض تحقق القراءة الاخفاتية، فالمأخوذ في الموضوع هو القارئ بنحو إخفاتي، وليس الموضوع مطلق المكلف فيؤمر بالصلاة الجهرية والاخفاتية بنحو الترتب، اذ لا يلتزم احد بلزوم الصلاة الاخفاتية بمجرد ترك الجهرية، كما لا يلتزم أحد بثبوت عقابين على ترك كلتا الصلاتين كما انه ليس الموضوع هو المصلي فيؤمر بالقراءة الجهرية والاخفاتية بنحو الترتب، اذ لو ترك أصل القراءة في الصلاة لا يلتزم احد بانه مكلف بالقراءة الإخفاتية لتحقق موضوع الأمر بها. إذن فالكلام موضوعه القارئ الذي قرأ اخفاتاً بدل الجهر. ومن الواضح ان القارئ لا يخلو حاله عن أحد الوصفين كما اعترف به نفس المستشكل، فهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما فلا يتأتى الترتب.

وبالجملة: المفروض هو الجاهل المقصر الذي جاء بالقراءة الإخفاتية لا الذي ترك القراءة الجهرية، فقد أخذ في الفرض موضوعية القارئ اخفاتاً لا تارك القراءة جهراً ـ فتدبر ـ وليس المقصود تطبيق الترتب بين القراءتين في سائر الصور كي يتأتى الايراد المذكور.

ومنها: ان الأمر انما يصير فعلياً باحراز موضوعه وبدونه لا يكون فعليا كما لا يخفى. وعليه فاذا كان موضوعه مما لا يقبل الاحراز بان كان احرازه

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ١٦٧ ـ الطبعة الاولى.

مساوقا لانعدامه لم يعقل ترتيب الحكم عليه للغوية جعله بعد ان كان بها لا يصل الى مرحلة الفعلية، ولاجل ذلك يمتنع اخذ النسيان والغفلة موضوعا لحكم من الاحكام، لان احراز نسيان الشيء والالتفات اليه يلازم ارتفاع النسيان وانعدامه كما لا يخفى، فلا يصل الحكم المرتب عليه الى مرحلة الفعلية في حال من الاحوال فيكون جعله لغوا. وما نحن فيه من هذا القبيل، لان العلم بعصيان الأمر بالجهر مساوق لارتفاع الجهل ومعرفة لزوم الجهر عليه فلا يتحقق منه العصيان، فيمتنع تعليق الحكم على العصيان في الفرض لعدم صيرورته فعلياً أصلا فيكون لغوا[1].

ويمكن المناقشة في هذا الوجه: بانه انما يلزم ويتم لو كان المأخوذ في الامر بالاخفات عصيان الأمر بالجهر. اما اذا اخذ في موضوعه ترك الجهر فلا يتم ما ذكر، لامكان العلم بترك الجهر والالتفات إليه مع الجهل بوجوبه فيكون الحكم فعلياً.

وقد عرفت ان تقييد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم بلا ملزم، بل يمكن تقييده بترك الأهم لارتفاع التزاحم به، فليلتزم فيما نحن فيه بذلك.

وعليه، فالايراد الاول هو المتوجه دون الثاني. ونضيف إليه محذوراً آخر في جريان الترتب، وهو: ان عصيان الأمر بالجهر او تركه لا يكون في الفرض الا بالاتيان بالاخفات. وعليه فيمتنع ان يتعلق به الأمر معلقاً على عصيان الأمر بالجهر او تركه، لكون المفروض ان العصيان معلول القراءة الإخفاتية، فكيف تتفرع القراءة الإخفاتية على العصيان لتفرع الأمر بها عليه وهي متفرعة على الأمر؟!.

بيان ذلك: ان توجيه صحة الصلاة الإخفاتية مع تحقق العصيان انما

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣١١ ـ الطبعة الاولى.

يكون ببيان ان الصلاة الاخفاتية تفي بمقدار من المصلحة الملزمة بنحو لا مجال حينئـذ لتدارك الباقي من مصلحة الجهر مع لزومه، والا فيؤمر بالجهر حينئذ، فالحال فيهما نظير أكل الشخص المأمور بالأكل الجيدّ، للنوع الرديء الموجب للشبع فلا يبقى معه مجال للأكل الجيد فيسقط الأمر به مع مؤاخذته لتفويته مصلحة الجيد الملزمة.

وعليه، فثبوت الامر بالاخفات انما يكون في الفرض الذي لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة الجهر، والا فيؤمر به لا بالاخفات. وليس ذلك الا حال الاتيان بالاخفات، اذ قبل الاتيان به إما ان يترك الجهر آناً ما او يترك الصلاة بالمرة الى آخـر الـوقت. امـا تركه الجهر في بعض الوقت فلا يكون موضوعاً لوجوب الاخفات، اذ لا يلتزم احد بانه متى ما أخرّ المكلف صلاته الجهرية عن اول الوقت كلف بالاخفات، كما انه لا معنى للأمر به مع امكان استيفاء مصلحة الجهر. واما لو ترك الصلاة بالمرة فكذلك لا يكون مكلفاً بالصلاة الاخفاتية لخروج الوقت ولا يكشف ذلك عنه، فموضوع الامر بالاخفات هو الترك او العصيان المساوق لاستيفاء بعض المصلحة وعدم امكان استيفاء الباقي منها، وذلك لا يكون إلا بالاتيان بالصلاة اخفاتاً. فيلزم ان يعلق الأمر بالشيء على الترك المتحقق بذلك الشيء وهو مما لا اشكال بامتناعه. ومن الواضح ان هذا المحذور لا يبتني على ان يكون الجهر والاخفات من الضدين اللذين لا ثالث لهما، اذ هو يتأتى حتى بناء على ان الامر يتعلق بالقراءة الجهرية والاخفاتية، او بالصـلاة الجهـرية والاخفاتية، لانه ينشأ من تقييد الأمر بالاخفات بالترك الخاص لا بمطلق الترك. فالتفت.

التنبيه الخامس: لا يخفى ان الترتب انما يجري لرفع محذور التزاحم بين الحكمـين، فلو كان في اجتـماع الحكمـين محذور آخر غير التزاحم فلا يرفعه الترتب، كما لو لزم من اجتماع الحكمين اجتماع الضدين في شيء واحد. مثاله:

ما لو التزم باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، فيكون الأمر بكل من الضدين مقتضيا لتعلق النهي بالضد الآخر، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في كل من الضدين. ومن الواضح انه لا يرتفع ذلك بالترتب، لان الامر بكل منهما في حال عصيان الأهم ثابت، فيثبت منه نهي عن كل منهما. فيجتمع الضدان في شيء واحد.

الا انه ذكر المثال بنحو آخر وهو: اجتماع الوجوب والحرمة في ترك المهم، لان الترك مقدمة للواجب الأهم، فهو واجب كما انه نقيض الواجب فيكون محرماً. وهو غير مهم في المقام. فانتبه.

وقد تعرض الى بيان هذه الجهة المحقق الاصفهاني (رحمه الله)[1].

وهو في نفسه متين. الا ان لنا مناقشة مع المحقق المذكور ترجع الى عالم الاصطلاح والتعبير، فانها وان لم تكن اساسية دخيلة في أصل المطلب، الا انه (قدس سره) لالتزامه بالتعبير عن المطالب بالالفاظ المناسبة لها بنحو الدقة، ولذا يستشكل كثيراً على التعبير عن بعض المطالب ببعض الالفاظ ويبني على ابدالها بلفظ آخر ـ لاجل ذلك ـ كان مورداً لما سنبينه من المناقشة. وبيان ذلك: ان الثابت أن الاحكام بما انها امور اعتبارية لا تضاد بينها بأنفسها ـ مع الغض عن المبداء والمنتهى ـ، لان الاعتبار خفيف المؤنة فلا محذور في اعتبار الاحكام الخمسة في شيء واحد، الا انه يقع التضاد بين الاحكام من جهة المبداء، فان اعتبـار الوجوب حيث ينشأ من تعلق الارادة بالفعل يكون مضاداً لاعتبار الحرمة. حيث انه ينشأ من تعلق الكراهة بالعمل، فالحرمة والوجوب متضادان من جهة مبدأهما.

وقد انكر البعض وقوع التضاد من جهة مبدأ الاحكام وحصره من جهة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٤٤ ـ الطبعة الاولى.

مقام الامتثال، فذكر: ان التضاد بين الحرمة والوجوب من جهة ان الحرمة تقتضي زجر المكلف عن العمل وردعه، والوجوب يقتضي بعثه ومحركيته نحو العمل، والزجر والبعث لا يجتمعان، فهما إذن ضدان من جهة مقام الامتثال المعبر عنه بحيثية المنتهى.

وقد ذهب الى ذلك المحقق الاصفهاني وهو المتفرد بذلك من الاصوليين[1].

وعليه، فليس محذور اجتماع الامر والنهي في كل من الضدين سوى تزاحمهما في مقام الداعوية والمحركية، إلا ان الترتب لا يرفع هذا التزاحم لامتناعه، لان ترك او عصيان أحد الامرين مساوق للاتيان بمتعلق الحكم الآخر، فعصيان الحرمة مساوق لنفس الفعل كما ان عصيان الوجوب مساوق للترك. فيمتنع الترتب حينئذ لاستلزامه طلب الحاصل.

فكان ينبغي على المحقق الاصفهاني ان يذكر: ان الترتب لا يجري في مثل هذا التزاحم، وهو التزاحم في فعل واحد بملاك عدم جريانه في مورد التزاحم في الضدين اللذين لا ثالث لهما، لا ان الترتب انما يرفع محذور التزاحم دون غيره. فلاحظ وانتبه.

التنبيه السادس: اذا كان احد المتزاحمين أسبق زمانا من الاخر، كما اذا فرض عدم قدرة المكلف الا على قيام واحد يصرفه في صلاة الظهر او صلاة العصر، فيتزاحم وجوب القيام في كل منهما مع وجوبه في الاخرى.

وقد مثّل المحقق النائيني (قدس سره) لذلك بمثال آخر، وهو: فرض عدم قدرة المكلف الا على القيام في الركعة الاولى او الثانية[2].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٤٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣١٨ ـ الطبعة الاولى.

الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ٣٨٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وبما ان هذا المثال خارج عن موارد التزاحم كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في ضابط التزاحم، نقتصر في موضوع الحديث على المثال الاول.

فنقول: انه اذا كان الواجب المتأخر أهم من الواجب الفعلي، فهل يمكن الالتزام بالترتب او لا؟. بمعنى انه يلتزم بكون وجوب القيام في الواجب الفعلي كالظهر في المثال مترتبا على عصيان الامر بالقيام في الواجب المتأخر كالعصر.

ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى امتناع الترتب في المقام لوجهين:

الاول: ان تعليق الامر الفعلي على عصيان الأمر المتأخر لا بد وان يكون بأخذ العصيان بنحو الشرط المتأخر ـ كما هو واضح جداً ـ وهو ممتنع كما قرر في محله. نعم تعليق الأمر الفعلي على تعقب العصيان، فيكون الشرط هو عنوان التعقب لا نفس العصيان، أمر معقول لكنه يحتاج الى دليل خاص، والا فنفس امكان الترتب لا يقتضيه، وليس لدينا ما يدل على شرطية التعقب.

الثاني: ان اساس جواز الترتب هو كون المهم في ظرف عصيان الأهم مقدوراً وقابلا لتعلق الخطاب به، وهذا المعنى لا يتحقق فيما نحن فيه، فان عصيان الأمر المتأخر لا يوجب مقدورية المهم فعلاً، لحكم العقل فعلاً بحفظ القدرة للواجب المتأخر الأهم، فلا يرتفع محذور المزاحمة وعدم القدرة بالترتب بعد وجود حكم العقل الفعلي بحفظ القدرة وهو رافع للقدرة على القيام فعلاً ومزاحم للأمر بالمهم.

ويمكننا ان نقول: ان نظر المحقق النائيني (قدس سره) في هذا الوجه الى أن طرف المزاحمة في الحقيقة ليس هو الوجوب المتأخر كي تدفع باجراء عملية الترتب، لان داعويته متأخرة فلا تزاحم داعوية الأمر بالمهم الفعلي. وانما طرف المزاحمة هو الوجوب العقلي الفعلي المتعلق بحفظ القدرة للواجب المتأخر، فليس مقصوده ان طرف المـزاحمـة كلا الوجوبين، فاجراء الترتب بين المهم وأحدهما لا ينفع بعد وجود المزاحم الآخر.

وقد يقال: باجراء عملية الترتب بين وجوب المهم ووجوب حفظ القدرة، فيلتزم بتعليق وجوب الظهر قائماً ـ مثلاً ـ على عصيان وجوب حفظ القدرة على القيام للعصر. فيرتفع التزاحم بين هذين الحكمين

ومنعه (قدس سره): بان المهم ـ كالقيام للظهر ـ من افراد عصيان الحكم بلزوم حفظ القدرة، فيمتنع ان يعلق الخطاب به على عصيان وجوب حفظ القدرة، لان عصيان وجوب حفظ القدرة انما يتحقق بصرفها، اما في نفس القيام للظهر او في فعل وجودي آخر كحمل الثقيل.

وعليه نقول: ان شرط الخطاب بالمهم اما ان يكون صرف القدرة في نفس القيام، فيلزم منه تعلق الحكم بشيء على تقدير وجوده وهو محال. واما ان يكون صرف القدرة في فعل آخر، فلا يكون المهم مقدوراً حينئذ، فيستحيل تعلق الطلب به على هذا التقدير.

وهذا الامر مطرد في كل ما كان المهم من افراد عصيان الأهم. فتدبر[١].

فتحصل: ان في اجراء الترتب في ما نحن فيه جهات من الاشكال:

اما الجهة الاولى: وهي كون الترتب مستلزماً للشرط المتأخر وهو ممتنع، وشرطية عنوان التعقب تحتاج الى دليل. فهي قابلة للمناقشة بأن شرطية عنوان التعقب لا تحتاج الى دليل خاص كشرطية نفس العصيان، فانه مقتضى دليل الحكمين، لانه بعد ان امتنع الالتزام باطلاق كلا الدليلين بالنسبة الى حال تعقب احدهما بعصيان الآخر وعدم تعقبه، وكان تقييد أحدهما بتعقبه بعصيان الآخر رافعاً للمحذور، تعين الالتزام بذلك، اذ لا موجب لطرح الدليل المطلق رأساً اذا امكن الالتزام به في بعض موارده.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣١٨ ـ ٣٢٠ ـ الطبعة الاولى.
الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ٣٨٠ ـ ٣٨٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وبـالجملة: التقريب الذي يذكر لاخذ العصيان شرطاً من دون دليل خاص عينه يأتي في اخذ عنوان التعقب فلا حاجة بنا إلى الاطالة.

وقد تعرض المحقق النائيني الى ذلك في بعض كلماته في مكان آخر. وذكره السيد الخوئي[1] أيضاً.

ومن العجيب ما ورد في تعليقـة أجـود التقريرات للسيد الخوئي من: انتهائه الى جواز الترتب في المقام بعد دفعه الجهة الاولى من الاشكال، مما يظهر منه انه فهم من كلام استاذه النائيني انحصار المحذور في هذه الجهة، فاندفاعه يستلزم الالتزام بالجواز، مع انك عرفت ان عمدة المحذور هو الجهة الثانية كما لا يخفى على من لاحظ «اجود التقريرات»[2].

واما الجهة الثانية: فقد يورد على التقرير الاول لها، بان تقييد الامر بالمهم بعصيان الأهم يرفع مزاحمة وجوب حفظ القدرة للامر بالمهم، لان وجوب حفظ القـدرة وجـوب طريقي للتمكن من امتثـال الامـر بالأهم، فهو نظير الوجوب الغيري المقدمي ينشئ بمقتضى وجود الأمر بالأهم. وعليه فهو يتبعه في الداعوية الفعلية، فاذا لم يكن الأمر بالأهم ذا داعوية فعلية في ظرفه لم يكن وجوب حفظ القدرة ذا داعوية فعلية نحو متعلقه، فاذا قيد الامر بالمهم بعصيان الأهم في وقته، فقد قيد بعدم داعوية الأهم، فاذا علم المكلف بتحقق العصيان منه لم يكن وجوب حفظ القدرة فعلاً ذا داعوية فعلية، فيثبت الأمر بالمهم من دون مزاحم.

وبالجملة: باجراء عملية الترتب بين الامر بالمهم والامر بالاهم ترتفع المزاحمة بين الامر بالمهم والامر بحفظ القدرة للاهم من دون تقييد للأمر بالمهم

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٢٢ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣١٨ ـ الطبعة الاولى.

بعصيان الأمر بحفظ القدرة، بل يبقى على ما هو عليه من الاطلاق من هذه الجهة، إلا ان نتيجة تقييده بالعصيان متحققة، لعدم داعويته الفعلية مع عصيان الأمر بالأهم.

ولكنه يخدش بوجهين:

الاول: ان اساس عملية الترتب على انه مع امتثال الأمر الأهم والاتيان بمتعلقه يرتفع الأمر بالمهم، لان ذلك هو الذي يرفع التزاحم بين الأمرين. وهذا المعنى لا يتحقق فيما نحن فيه بين الأمر بحفظ القدرة والأمر بالمهم، فان الامر بالمهم موجود مع الاتيان بمتعلق الأمر بحفظ القدرة فيما لو بنى على عصيان الأمـر بالأهم لتحقق شرط الأمر بالمهم. فيقع التزاحم بينهما، فلا يترتب أثر الترتب المرغوب ونتجته المطلوب بين الأمر بالمهم والأمر بحفظ القدرة، باجراء عملية الترتب بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم.

نعم لو كان الامر بالمهم يرتفع بالاتيان بمتعلق الأمر بحفظ القدرة من دون تقييده بعصيانه كان لما ذكر وجه، ولكن الأمر ليس كذلك كما عرفت.

الثاني: ان ما ذكر من ارتباط وتبعية داعوية الأمر بحفظ القدرة لداعوية الأمر بالأهم في ظرفه غير وجيهة، فانه من الممكن عقلاً ان يكون الأمر بحفظ القدرة داعياً مع عدم داعوية الأمر بالأهم. نعم ذلك غير واقع لمنافاته لسيرة العقلاء لانه عمل غير عقلائي لا انه غير ممكن، وقد عرفت ان ذلك لا يدفع محذور اجتماع الأمرين بالضدين، وانما الذي يدفعه هو فرض داعوية احدهما في فرض لا يمكن ان يكون الاخر داعياً، لا انه لا يكون الآخر داعياً مع امكانه، اذ مع امكان داعويته يمكن ان يصل كل منهما إلى مرحلة الفعلية في مقام التأثير فيقع التزاحم.

وبالجملة: الامر بالمهم والامر بحفظ القدرة يمكن ان يكون كل منهما داعياً فعلاً الى متعلقه في زمان واحد، وذلك هو محذور التزاحم.

ولا يخفى ان الإيراد المذكور لا يتوجه على التقرير الثاني لكلام النائيني (قدس سره) لعدم فرض المزاحمة فيه بين الأمر بالمهم والأمر بالأهم، وانما هي بين الأمر بالمهم والأمر بحفظ القدرة رأساً، فلا يتجه تقييد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم المتأخر.

والـذي يظهر من «المحاضرات» ـ بالنظرة العاجلة ـ ان نظر المحقق النائيني في الجهة الثانية من الاشكال هو فرض المحذور في لزوم اجتماع الحكمين ـ أعني الحكم بوجوب المهم والحكم بوجوب حفظ القدرة للأهم ـ في زمان واحد، فاورد عليه: بان هذا لازم عملية الترتب في سائر الموارد، بل اساس الترتب لتصحيح اجتماع الحكمين في زمان واحد. فالالتزام بامتناع الترتب هنا لاجل هذا اللازم يستدعي الالتزام بامتناعه مطلقاً لاجل هذا اللازم أيضاً[1].

وهـذا عجيب جداً، فان نظر المحقق النـائيني ليس إلى مجرد اجتماع الحكمين كي ينقض عليه بمطلق موارد الترتب، بل الى التزاحم الواقع بينهما لاطـلاق كل منهما بالاضافة الى الآخر، وهذا المعنى لا يوجد في مطلق موارد الترتب لارتفاع التزاحم بين الحكمين بواسطة عملية الترتب، وهذا ظاهر بأدنى ملاحظة لكلام المحقق النائيني. فراجع.

واما الجهة الثالثة: فقد اورد عليها السيد الخوئي كما في «المحاضرات» ـ بعد الاسهاب في بيانها ـ، بانه إنما يتم ذلك لو فرض ان عدم حفظ القدرة انما يكون بنفس القيام وعينه، بحيث تكون نسبتهما نسبة المتناقضين، فمع ارتفاع احـدهما وعدمه يتحقق الآخر ويكون تقدير عدم أحدهما عين تقدير الآخر، ولكن الأمر ليس كذلك، فان عدم حفظ القدرة وتركه يلازم القيام لا عينه. ومن الواضح صحة الأمر بأحد افراد اللازم على تقدير تحقق ملازمه، فيصح

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٣٤٨ ـ الطبعة الاولى.

الأمر بالقيام بصلاة الظهر على تقدير ترك حفظ القدرة، اذ لا يكون ذلك من الأمر بشيء على تقدير حصوله ووجوده، لما عرفت من ان ترك حفظ القدرة ليس عين القيام. فحال القيام لصلاة الظهر حال الصلاة على تقدير ترك الإزالة، اذ المكلف على تقـدير تركها لا يخلو عن حال اما فعل الصلاة او فعل آخر ولااقل من السكون. هذا ملخص ما جاء في المحاضرات[1].

وهو غير سديد، فان حفظ القدرة وابقاءها وان كان عنواناً ثبوتياً، لكنه لا واقـع له غير العـدم، فواقعـه عدم صرف القدرة في شيء آخر، فهو نظير العصيان الذي واقعه عدم امتثال المأمور به مع انه عنوان ثبوتي، ونظير الفوت الذي واقعه عدم الإتيان بالمأمور به مع جهة استقراره عليه، مع انه عنوان ثبوتي، ولـذلك لا يثبت بالأصل الجاري في عدم الاتيان. فليس واقع هذه العناوين الثبوتية سوى العدم ليس إلّا. واذا تبين ان حفظ القدرة من الأمور التي واقعها العدم، وهو عدم صرف القدرة في شيء آخر، لا ان لها واقعاً وجودياً كسائر الامور الوجودية، ولاجل ذلك لا يعبّر عنه الا بالمعنى العدمي الذي عرفته ـ كما لا يعبر عن العصيان والفوت إلا به ـ.

اذا تبين ذلك تعرف ان عدم حفظ القدرة يتحقق بنفس صرفها في فعل آخر لا انه لازم للعدم، واذا كان الأمر كذلك امتنع تعليق الأمر بالقيام لصلاة الظهر على ترك حفظ القدرة عليه لصلاة العصر، لان مرجع ذلك الى تعليق الأمر بالقيام على تحقق القيام لصلاة الظهر او في غيرها من الافعال، وعلى كلا الحالين يمتنع تعلق الأمر به، فلاحظ.

التنبيه السابع: في جريان الترتب بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها. كما لو كانت هناك مقدمة محرمة لواجب أهم، كالاجتياز في الارض المغصوبة لانقاذ

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٣ / ٣٥٠ ـ الطبعة الاولى.

الغريق، فانه لا اشكال في ارتفاع الحرمة لو جاء بالواجب بعد تحقق المقدمة واتصاف المقدمة بالوجوب الغيري ـ على القول به ـ، كما انه لا إشكال بينهم فتوىً في حرمة المقدمة لو لم يتحقق الواجب بعد المقدمة، فيرون ان الدخول إلى الأرض المغصوبة محرم اذا لم يكن لاجل ان يترتب الواجب عليه، وقد وقع البحث في تعليل ذلك، مع أن الدخول في الأرض المغصوبة لا يخرج بذلك عن كونه مقدمة والمفروض انها واجبة.

فذهب الشيخ الى: ان حرمتها لاجل اعتبار قصد التوصل الى الواجب في وجوب المقدمة، وهو منتفٍ في الفرض فتكون المقدمة على حكمها الأول[1].

كما ذهب صاحب الفصول إلى: اعتبار الايصال في وجوب المقدمة، وهو منتفٍ فيما نحن فيه، فتكون المقدمة على حكمها الأول .

وقد مرَّ الكلام في كلا القولين مفصلاً .

وبما ان المحقق النائيني ممن تبع صاحب الكفاية في الالتزام بوجوب مطلق المقدمة وعدم اختصاصه بحصة منها دون اخرى، خرَّج هذا الفرض على مسألة الترتب، فذهب الى: ان حرمة المقدمة مترتبة على عصيان وجوب ذي المقدمة، فعند عدم الاتيان بذي المقدمة تكون المقدمة محرمة بحكم الترتب.

إلا ان اجراء الترتب في المقام يرد عليه لاول وهلة ايرادان:

احدهما: استلزامه اما الالتزام بالشرط المتأخر الممتنع لو فرض ان المرتب عليه حرمة المقدمة فعلا هو عصيان وجوب ذي المقدمة. واما الالتزام بما يحتاج الى دليل خاص وهو غير موجود لو فرض ان المعلق عليه حرمة المقدمة هو عنوان التعقب بعصيان وجوب ذيها.

ثانيهما: استلزامه اجتماع الحكمين المتضادين وهما الوجوب والحرمة، لان

---

(١) الكلانتري الشيخ ابو القاسم. مطارح الانظار / ٧٢ ـ الطبعة الاولى.

المقدمة على الفرض محرمة لتحقق المعلق عليه في الخارج وهو التعقب لو فرض اخذه شرطاً، كما انها واجبة بالوجوب الغيري لان الوجوب النفسي قبل تحقق العصيان موجود فيترشح منه وجوب غيري على المقدمة، فيجتمع الحكمان المتضادان في المقدمة في زمان واحد. وهو محال.

وقد تخلص المحقق النائيني من هذين الإيرادين بعد تقديم مقدمتين:

إحداهما: ان الوجوب الغيري وان كان حكماً آخر غير الوجوب النفسي، الا انه في مرتبة الوجوب النفسي، بمعنى انه يقتضي ما يقتضيه الامر النفسي، فكما ان الامر النفسي بصدد تحصيل متعلقه في الخارج بوضع تقدير الطاعة وهدم تقدير المعصية كذلك الأمر الغيري، فانه ايضاً بصدد تحصيل الواجب النفسي فيقتضي تقدير الطاعة ويهدم تقدير المعصية، وهذا المعنى هو المراد من عبارة صاحب الحاشية بان المقدمة واجبة من حيث الإيصال، وليس مراده تقييد وجوب المقدمة بالايصال كما توهّم[1].

ثانيتهما: ان الوجوب الغيري حيث انه وجوب تبعي مترشح عن الوجوب النفسي، فهو تابع له اشتراطاً واطلاقاً، وبما انك قد عرفت عدم معقولية إطلاق الخطاب النفسي ولا تقييده بالإضافة الى فرض طاعته ومعصيته، فلا يعقل ايضاً الاطلاق والتقييد في الوجوب الغيري بالاضافة الى فرض إطاعة الامر النفسي وعصيانه.

ومن هذين المقدمتين إنتهى الى دفع المحذورين.

اما المحذور الاول: فقد التزم بان الشرط هو عنوان التعقب، وهو لا يحتاج الى دليل خاص، بل هو مقتضى حكم العقل كما في موارد الاشتراط بالقدرة. ببيان: ان المقدمة بعد ان فرض كونها محرمة في حد ذاتها ورفع اليد عن

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد تقي. هداية المسترشدين / ٢٠٧ ـ الطبعة الاولى.

حرمتها لاجل مقدميتها للواجب، وبما ان خطابها في مرتبة خطاب ذيها ـ كما هو مقتضى المقدمة الاولى ـ فلا محالة يكون وجوبها في تلك المرتبة، فاذا فرض عدم وقوعها في طريق التوصل إلى ذيها فلا اشكال في تعلق الحرمة بها حينئذ، وهذا في الحقيقة يعني شرطية التعقب بالعصيان للحرمة.

واما المحذور الثاني فيدفعه: ان عدم جواز اجتماع الحكمين المتضادين انما هو لاجل وقوع التزاحم بينهما في مقام الإمتثال، وهذا غير متحقق فيما نحن فيه، لان حرمة المقدمة انما هي في فرض عصيان ذي المقدمة، وقد عرفت ان الوجوب المقدمي لا نظر له إلى ما بعد العصيان والطاعة، فداعوية كل منهما في فرض غير فرض داعـوية الآخـر، وأحد الخطابين هادم لتقدير أخذه موضوعاً للخطاب الآخر، فلا تزاحم بينهما في مقام الداعوية.

وبالجملة: البيان الذي يصحح به الترتب بين الواجبين النفسيين يصحح به نفسه الترتب بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها.

هذا ما افاده المحقق النائيني في المقام[1].

وقد اورد عليه السيد الخوئي (حفظه الله) في تعليقته على التقرير، بما تعـرضنا إليه في مبحث المقدمة الموصلة من استلزام القول بالترتب محذورين مهمـين: أحدهما: طلب الحاصل. وثانيهما: خروج الواجب النفسي عن كونه واجباً. ببيان: ان وجوب الشيء يتوقف على القدرة عليه، وهي تتوقف على القدرة على مقدماته المتوقفة على جوازها شرعاً، فاذا فرض تعليق الحرمة على عصيان ذي المقدمة، فلازمه فرض اختصاص جواز المقدمة بتقدير عدم عصيانه وهو فرض الإتيان به، وقد عرفت ان الامر به يتوقف على جواز مقدميته، فيكون الأمر به متوقفاً على الاتيان به وهو طلب الحاصل. هذا مع أن عدم جواز المقدمة

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٢١ ـ الطبعة الاولى.

اذا علق على عصيان وجـوب ذي المقدمة، فمع فرض عصيانه تحرم المقدمة، فيكون الواجب النفسي غير مقدور فيرتفع وجوبه، اذ التكليف بغير المقدور ممتنع[١].

وهذا البيان غريب جداً، فان مفروض كلام المحقق النائيني هو الجمع بين الحكمين في زمان واحد بحيث تكون المقدمة في حال العصيان واجبة كما انها محرمة ـ فانه مقصود الترتب ـ فكيف يفرض استلزام تعليق الحرمة على العصيان لتعليق الجواز على عدم العصيان؟!. وهذا البيان أخذه السيد الخوئي من ايراد صاحب الكفـاية[٢] على من أدعى جواز تصـريح الآمر بحرمة المقدمة غير الموصلة دون الموصلة. ولكنه فرق كبير بين المقامين، اذ لم يفرض في ذلك المورد سوى حرمة المقدمة غير الموصلة وجواز الموصلة. والمفروض هنا هو جواز مطلق المقدمة وانما الغرض تصحيح تعلق الحرمة بنحو الترتب اللازم للمحافظة على بقاء الجواز في حال الحرمة.

هذا مع ما تقـدم من الإشكال على أصل الكلام في نفسه وحل جهة المغالطة فيه. فراجع.

فالعمدة في الايراد على المحقق النائيني ان يقال: ان ما ذكره يبتني على عدم الالتزام بتضاد الأحكام، وانما لا يمكن اجتماعها في مورد واحد لتزاحمها في مقام الامتثال وعدم القدرة على امتثال جميعها، لانه قد عرفت إرتفاع التزاحم بالترتب، إلا أنه (قدس سره) لا يلتزم بذلك، وقد أشرنا إلى انه قد تفرد المحقق الاصفهاني من بين الاصوليين إلى نفي التضاد من حيث المبداء[٣].

اما المحقق النائيني وسائر الاصوليين فهم يلتزمون بتحقق التضاد من

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٣٦ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٤٢ ـ الطبعة الاولى.

جهة المبداء، فتضاد الحرمة والوجوب لاجل انبعاث الحرمة عن الكراهة والوجوب عن الإرادة وهما متضادان. ومن الواضح ان هذا المحذور لا يرتفع بالترتب كما أشرنا اليه سابقاً، فان الترتب انما يرفع محذور التزاحم لا غير.

وعليه، فالالتزام بالترتب هنا يلزمه الالتزام بجواز اجتماع الحكمين في زمان واحد في مورد واحد، وهو ممتنع لكونه من اجتماع الضدين.

ونتيجة ما ذكرناه هو: انه بناء على الالتزام بوجوب المقدمة يقع التعارض بين دليل حرمة المقدمة ودليل وجوب ذي المقدمة، لانه يقتضي وجوب المقدمة، فيقع التكاذب بينهما، لاقتضاء أحدهما ضد ما يقتضي الآخر، وبناءً على عدم الالتزام بوجوب المقدمة يكون المورد من موارد تزاحم حرمة المقدمة ووجوب ذي المقدمة لعدم امكان الجمع بينهما في مقام الإمتثال، ولا مانع من الالتزام بالترتب حينئذ بتعليق حرمة المقدمة على عصيان وجوب ذيها. والى هذا المعنى أشرنا في اول مبحث مقدمة الواجب في بيان ثمرة البحث فراجع.

التنبيه الثامن: في اجراء الترتب بين التدريجيين.

لا يخفى ان الواجبين المتزاحمين..

تارة: يكونان آنيين كانقاذي الغريقين، فلا يكون عصيان أحدهما إلا آنياً، اذ بمجرده يسقط الأمر لفوات موضوعه.

واخرى: يكون أحدهما تدريجياً والآخر آنياً كانقاذ الغريق والصلاة.

وثالثة: يكون كل منهما تدريجياً، لكن عصيان كل منهما يتحقق بمجرد ترك جزء منه، فلا يكون عصيانه إلا آنياً، نظير الصوم الذي يتحقق تركه بمجرد تركه في جزء من النهار فيسقط الأمر بذلك، ونظير صلاة الآيات مع صلاة الوقت المضيقة.

ورابعة: يكون كل منهما تدريجياً، وكان عصيان أحدهما وهو الأهم تدريجياً أيضاً، بمعنى ان الأمر به لا يسقط بمجرد العصيان، بل يجب آناً فآناً فيستمر

عصيانه باستمرار الأمر به، نظير الإزالة والصلاة، فان وجوب الازالة مستمر فاذا عصاه في الآن الاول وجب في الآن الثاني وهكذا.

ومحل الكلام في هذا التنبيه هو هذا القسم دون الاقسام الاخرى، فيبحث في صحة الترتب فيه بأن يؤخذ خطاب الصلاة معلقا على عصيان خطاب الإزالة.

وجهة الاشكال فيه: ان الامر بالصلاة امر ارتباطي، بمعنى ان امتثاله انما يتحقق بالاتيان بجميع اجزائه، والا فلا يقع احدها على صفة المطلوبية. فوقوع التكبيرة على صفة المطلوبية مشروط بالاتيان بالتسليم، فاذا زاحمها واجب أهم كالازالة، فحيث انه لا يكفي مجرد عصيان الأمر بالازالة في الأمر بالصلاة لغرض تجدد الامر بالازالة واستمراره في جميع آنات الصلاة وعدم سقوطه بمجرد العصيان كي يبقى الامر بالصلاة بدون مزاحم فلا بد في تصحيح الامر بالصلاة من تعليقه على عصيان الامر بالازالة مستقراً، ولازم ذلك الالتزام بالشرط المتأخر، اذ لازمه تقييد الأمر بالصلاة بعصيان الأمر بالازالة في ظرف التسليم وغيره من أجزاء الصلاة، فيمتنع الترتب في المقام عند من يرى استحالة الشرط المتأخر.

ودعوى: الالتزام بشرطية التعقب بالعصيان وهو شرط مقارن.

تندفع: بان ذلك يحتاج الى دليل خاص، وهو غير موجود، ولا يكفي في الالتزام به بمجرد امكانه كشرطية العصيان.

هذا محصل الاشكال في جريان الترتب في هذا القسم على ما ذكره المحقق النائيني. ولازمه كما قال: كون مبحث الترتب قليل الجدوى لكثرة هذا القسم في موارد التزاحم وقلة سائر الاقسام.

وقد دفعه المحقق النائيني (قدس سره) بدعوى: عدم احتياج شرطية التعقب ههنا الى دليل خاص، بل مجرد امكانه يكفي بملاك شرطية القدرة. بيان

ذلك: انه بعد ان كان اشتراط الأمر بالفعل التدريجي الارتباطي بالقدرة على جميع اجزائه بحيث تكون القدرة على آخر جزء دخيلة في وجوب اول جزء من الأمـور المسلمـة، وقد عرفت ان ذلك لا يتوجه إلا بالالتزام بشرطية عنوان التعقب بالقـدرة المتـأخـرة لامتناع شرطية نفس القدرة المتأخرة لاستلزامه الشـرط المتأخر وهو محال. فشرطية عنوان التعقب مما يفرضها العقل بدلالة الإقتضاء تصحيحاً لتعلق الأمر بالفعل التدريجي الارتباطي الذي لا ينكره احد.

ومن الواضح ان شرطية العصيان في سائر موارد الترتب إنما هي من باب شرطية القدرة، اذ الواجب المهم لا يكون مقدوراً إلا في ظرف عصيان الأمر بالأهم.

وعليه، فدخـالـة عصيان الامـر بالازالـة في ظرف التسليم في وجوب التكبـيرة انما يكون من جهة ان القدرة على التسليم لا تكون إلا بالعصيان المذكور، وقد عرفت ان دخالة القدرة على الجزء الأخير في وجوب الجزء الاول لا توجّه إلا باخذ الشرط عنوان التعقب. فالدليل الثابت الذي يقضي بأخذ الشرط في التدريجيات عنوان التعقب بالقدرة المتأخرة نفسه يقضي بأخذ الشرط عنوان التعقب بالعصيان المتأخر، لان التعقب بالعصيان حقيقته التعقب بالقدرة وليس شيئاً آخر وراء التعقب بالقدرة، فلا يحتاج الى دليل خاص، لتوفر الدليل على اشتراط التعقب بالقدرة في التدريجيات.

هذا بيان ما افاده المحقق النائيني في دفع الايراد المزبور[1].

ويرد عليه: ان قياس المقام على شرطية القدرة غير وجيه لوجوه ثلاثة:

الاول: ان موضوع اشتراط القدرة وعدم العجز انما هو الفعل القابل لطرّو العجز والقدرة عليه، بحيث يكون مقسماً للعجز والتمكن، ويمكن تحديده

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣١٥ ـ الطبعة الاولى.

بما يرجع عدم قدرة عليه إلى قصور في المكلف لا في نفسه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فان عدم القـدرة على امتثال كلا التكليفين والإتيان بمتعلق أحدهما عند الاتيان بمتعلق الآخر من جهة قصور في نفس العمل لان ذلك جمع بين الضدين وهو محال في نفسه وخارج عن مقسم العجز والتمكن، فالتكليف فيما نحن فيه من باب التكليف بالمحال ـ وهو الجمع بين الضدين ـ لا من باب التكليف بغير المقدور، فهما يختلفان موضوعاً فلا يتجه قياس ما نحن فيه على باب اشتراط القدرة.

الثاني: لو تنزلنا وسلمنا اتحاد القسمين موضوعاً وانهما من باب واحد وهو التكليف بغير المقدور بارجاع التكليف بالمحال اليه فهما يختلفان ملاكاً، بمعنى ان المـلاك في استحالة التكليف بما يعجز عنه المكلف في نفسه غير الملاك في استحالة التكليف بغير المقدور من جهة المزاحم، وهو ما نحن فيه، لان متعلق كل منهما مقدور في نفسه لا قصور فيه، وانما ينشأ عدم القدرة من جهة المزاحم.

وذلـك لان ملاك عدم التكليف بغير المقدور في نفسه اما قبح تكليف العـاجز ـ بنظر العقل ـ كما هو المشهور. واما دعوى اقتضاء التكليف نفسه الإختصـاص بالمقدور، لانه لايجاد الداعي وتحريك المكلف نحو العمل وهو يتصور بالنسبة الى الفعل المقدور كما عليه المحقق النائيني على ما سبق بيانه مفصلا.

اما ملاك عدم التكليف بغير المقدور من جهة المزاحم فهو يتقوم بأمرين:

أحـدهمـا: عدم امكان وجود الأمرين بالضدين بعد فرض عدم قدرة المكلف إلا على أحدهما، فبقاء كل من الامرين ممتنع.

ثانيهما: انه مع لزوم رفع اليد عن أحدهما وكان أحدهما ارجح من الآخر، فرفع اليد عن الأرجح لازمه ترجيح المرجوح على الراجح وهو ممتنع، فيتعين سقوط المرجوح فسقوط المرجوح ملاكه هذان الأمران وهما أجنبيان عن ملاك

سقوط التكليف بغير المقدور في نفسه كما لا يخفى. ومن الواضح عدم تأتي ملاك الاستحالة في ذلك القسم هنا، لان المفروض ان متعلق كل تكليف مقدور في نفسه، فلا محذور في محركيته نحوه، ولا قبح في تكليفه به بالنظر اليه خاصة، كما ان كلا التكليفين لا يرجعان الى تكليف واحد متعلق بالضدين كي يقبح ذلك بنظر العقل وتمتنع محركية التكليف نحو متعلقه. فليس المحذور الا في الجمع بين التكليفين مع لزوم ترجيح المرجوح على الراجح فيسقط المرجوح لذلك، ومع هذا لا يصح قياس ما نحن فيه بباب اشتراط التكليف بالقدرة وجعلها من وادٍ واحد ملاكاً. فتدبر.

الثالث: لو تنزلنا عن هذا ايضا وسلمنا اتحاد القسمين موضوعاً وملاكاً، فلا نسلم جريان ما أفاده (قدس سره) فيما نحن فيه مما كان توقف التكليف فيه على القدرة إتفاقياً لا دائمياً.

بيان ذلك: ان الالتزام بشرطية التعقب بالقدرة على الجزء المتأخر في الواجبات التدريجية انما كان من جهة وضوح وجود الواجبات التدريجية الارتباطية وانحصار المصحح لها بأخذ عنوان التعقب شرطاً. ومن الواضح ان توقف وجوب الجزء السابق على الاتيان بالجزء اللاحق أمر دائمي في الواجبات الارتباطية لا ينفك عنها لو لم نقل بانه مقوم لواقع الارتباطية المفروضة، فيلتزم فيها بشرطية التعقب وان كان ذا مؤونة زائدة. اما توقف وجوب المهم على القدرة عليه من جهة عدم الأهم المزاحم له فهو امر إتفاقي لا دائمي، وبما ان هذه القدرة لا تتحقق إلا في ظرف عصيان الأهم، تعين قهراً أخذ العصيان شرطاً من باب أنه ظرف القدرة على العمل، نظير ما لو ورد تكليف بشيء ولم يكن مقدوراً عليه إلا في زمان خاص تعين تقييده بذلك الزمان من باب انه زمان القدرة عليه، فشرطية العصيان أمر قهري لا محيص عنه، لانه من باب شرطية نفس القدرة كما عرفت. اما عنوان التعقب فهو غير مقوم للقدرة كما لا يخفى، فأخذه شرطاً

يحتاج الى دليل خاص، والدليل الدال على أخذه في المورد المتوقف فيه الجزء السابق على القدرة المتأخرة توقفاً دائمياً لا معنى لاعماله في المورد الذي يكون التـوقف فيه على القـدرة المتأخرة إتفاقياً، فان عدم الالتزام به في الواجبات التدريجية لازمه انكار وجود الواجبات التدريجية مع أنها ضرورية الوجود، وهذا المحذور لا يلزم بعدم الالتزام بشرطيته فيما نحن فيه كما لا يخفى، اذ غاية ما يلزم عدم صحة الترتب في الواجبات التدريجية وهو ليس بمحذور. فلاحظ.

فالوجه الذي يصحح به أخذ عنوان التعقب هنا ما أشرنا اليه، ويمكن استفادته من كلامه (قدس سره) في بعض المواقع، من ان اطلاق الدليل الدال على وجـوب المهم يكفي في اثبات الوجوب مقيداً بعنوان التعقب بالعصيان، بالبيان الذي ذكرناه لتصحيح أخذ عصيان الأهم شرطاً في وجوب المهم ـ الذي هو أساس الترتب ـ من دون حاجة الى دليل خاص إثباتي، وذلك بان نقول: ان مقتضى اطلاق دليل المهم ثبوت الحكم مطلقاً سواء تعنون متعلقه بعنوان التعقب بعصيان الأهم في الآن المتأخر او لم يتعنون بهذا العنوان، وحيث ان ثبوت الحكم في الصورة الثانية ـ أعني صورة عدم التعنون بعنوان التعقب ـ يلزم منه محذور حصول التزاحم بين الحكمين في الزمان المتأخر الموجب لسقوط الأمر بالمهم في ظرفه الملازم لسقوطه من أول الأمر ومن حين الشروع بالعمل، فيرفع اليد عن الاطلاق في هذه الصورة لامتناع الأخذ به لمحذور التزاحم المانع من الجمع بين الحكمين. ويبقى دليله بالنسبة إلى صورة التعقب بالعصيان على ما كان عليه لعدم الموجب لرفع اليد عنه لانحصار محذور التزاحم بتلك الصورة دون هذه. فالتفت وتدبر والله وليّ التوفيق.

إنتهى مبحث الضد والحمد لله رب العالمين وهو حسبنا ونعم الوكيل. وكان تاريخ الإنتهاء منه يوم الأحد الثاني عشر من ربيع الثاني سنة ١٣٨٦ هـ.

* * *

فصل

أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

هذا البحث مما لا ثمرة له اصلاً من حيث العمل، وان ذكرت له ثمرة وهي تصحيح وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ولم يبق على شرائط الوجوب الى آخر النهار.

ولكن ناقشها المحقق النائيني (رحمه الله) بظهور عدم ارتباط ذلك بهذا البحث في باب الصوم من الفقه[1].

ولاجـل ذلـك نكتفي بنقل ما افاده في الكفاية في هذا المبحث لمجرد الاطلاع على صورة الخطاب من دون تحقيق وتمحيص.

فنقول: انه وقع الكلام في انه هل يجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه او لا يجوز. ومن الواضح أنه يراد من الجواز الامكان لا الجواز بمعنى الإباحة والترخيص.

ذهب صاحب الكفـاية الى عدم الجواز. ويظهر وجه اختياره بوضوح

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٠٩ ـ الطبعة الاولى.

أمرين أشار اليهما في كتابه.

الاول: ان المـراد بالجـواز في عنوان البحث هو الامكان الوقوعي لا الامكان الذاتي.

ومجمل الفرق بينهما هو: ان الامكان الذاتي يرجع الى كون الذات في حد نفسها ممكنة غير ممتنعة الوجود من حيث هي، كاجتماع النقيضين الذي يكون محالاً في نفسه. اما الامكان الوقوعي فهو يرجع الى عدم استلزام وجود الذات للمحال بحيث لا يترتب على وجودها محذور من لزوم خلف او دور او نحو ذلك، فالامكـان الوقوعي ما لا يستلزم المحال، والذاتي ما ليس بمحالٍ في نفسه. فالمقصود من الإمكان هنا الامكان الوقوعي دون الذاتي، اذ لا يتعلق غرض للأصولي في تحقيق ذلك، فان غرضه يتعلق بوقوع الأشياء وما يترتب عليها من أثر، مع بُعد انكار الإمكان الذاتي فيما نحن فيه، إذ لا يُدعى كونه محالاً في نفسه كاجتماع الضدين.

الثاني: ان المراد من الضمير في: «شرطه» هو: تارة يكون مرتبة اخرى للأمر غير المرتبة التي هو فيها، كأن يأمر انشاءً مع علمه بانتفاء شرط فعلية الأمر. واخرى: يكون المراد نفس المرتبة فيأمر انشاءً مع علمه بانتفاء شرط الانشاء وهكذا. اما الاول فليس هو موضوع البحث، اذ لا اشكال في جوازه كالاوامر الإمتحانية ونحوها، اذ قد يأمر الآمر من دون ان يكون له داعي للبعث حقيقة.

وعليه، فمـوضوع البحث هو الإمكان الوقوعي لامر الآمر مع علمه بانتفاء شرط مرتبة الأمر التي يقصدها الآمر من الأمر. ومن الواضح أنه غير جائـز وقوعاً لاستلزامه حصول المعلول من دون علته وهو خلف، وذلك لان الشرط من اجزاء العلة فحصول الامر مع عدم الشرط يكون من وجود المعلول بدون علة وهو خلف فرض العلية.

هذا بيان ما افاده في الكفاية[١].

ولا بد من التنبيه إلى لزوم البحث في نقطتين من كلامه:

إحداهما: في بيان وجود الفرق بين الإمكان الذاتي والامكان الوقوعي، وتحقيق ذلك اثباتاً او نفياً في غير هذا المقام. وقد تعرض له المحقق الاصفهاني مفصلاً في مباحث القطع[٢].

ثانيتهما: في تصور الأمر الانشائي مع علمه بانتفاء شرط الفعلية كالأوامر الامتحانية، وان مثل ذلك هل هو انشاء للطلب حقيقة او صورة انشاء وحقيقته معنى آخر، ولذا لا يطلق عليها لفظ الأمر الّا مجازاً كما اعترف به (قدس سره)؟. وتحقيق ذلك موكول الى غير هذا المجال، لعدم الثمرة العلمية في تحقيقه فعلا.

وقد حاول المحقق النائيني انكار الموضوع لهذا المبحث ببيان: ان الحكم ان كان مجعولاً بنحو القضية الحقيقية فهو مرتبط بواقع الشرط وليس لعلم المولى وعدمه اي أثر في ثبوته وعدمه، وانما التشخيص بيد المكلف. وان كان مجعولاً بنحو القضية الخارجية فلا اشكال في ان الحكم يدور مدار علم الحاكم من دون دخل لوجود الموضوع خارجاً وعدمه، لان الارادة تنبعث عن الصور الذهنية وما يكون في افق النفس دون ما يكون في خارجها. فلا موضوع للنزاع المذكور، اذ على تقدير لا دخل للعلم وعدمه في ثبوت الحكم لموضوعه، وعلى تقدير لا اشكال في ارتباط الحكم بالعلم[٣].

وتحقيق صحة هذا البيان وعدم صحته مما لا يهمنا كثيراً بعد ان عرفت انتفاء الثمرة في البحث المذكور، وانما المقصود هو الاشارة لا غير.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع) .

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٤١ و ١ / ٦٢ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٠٩ ـ الطبعة الاولى.



فصل

متعلق الاوامر

وقع الكلام بين الأعلام في أن متعلق الأوامر والنواهي هل هو الطبائع او الأفراد؟.

ذهب صاحب الكفاية الى الاول. وقد تعرض في هذا المبحث الى بيان جهات اربع:

الاولى: ان متعلق الأمر هو وجود الطبيعة لا نفسها.

الثانية: بيان المقصود من الطبيعة والفرد في محل النزاع.

الثالثة: في بيان المقضود من طلب الوجود بعد ان كان الوجود مسقطاً للطلب.

الرابعة: الإشارة الى عدم ارتباط البحث بمبحث إصالة الماهية او الوجود.

اما الجهة الاولى: فتحقيقها، ان الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي لا تكون مقسماً لتعلق الأمر وعدمه، فهي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، ولذا قيل ان ارتفاع النقيضين جائز في هذه المرتبة، فمتعلق الأمر انما هو وجود الطبيعة لا ذات الطبيعة.

واما الجهة الثانية: فالفرق بين الطبيعة والفرد هو: ان المراد بالطبيعة ذات الماهية مع قطع النظر عن العوارض اللازمة لوجودها من زمان ومكان ونحوهما، والمراد بالفرد هو الماهية المقيدة بهذه العوارض اللازمة. فمن يدعي ان متعلق الامر هو الطبيعة يريد ان الامر هو طلب وجود الطبيعة بذاتها من دون نظر الى العوارض والمشخصات اللازمة لها في الوجود، بحيث لو تصور ـ محالاً ـ انفكاكها عن الطبيعة لم يلزم تحقيقها. ومن يدعي ان متعلق الأمر هو الفرد يريد ان متعلق الامـر هو وجود الطبيعة المتقيدة بهذه العوارض، فهي دخيلة في متعلق الامر ومقومة له.

وقد أوكل صاحب الكفاية معرفة صحة اختياره، وهو تعلق الامر بالطبيعة لا الفرد الى مراجعة الوجدان فانه يقضي بذلك، فان الآمر لا يجد في نفسه الا إرادة ذات العمل من الغير مع غض النظر عن العوارض اللازمة ومن دون تعلق غرض له بها اصلاً، بل ليس مطلوبه سوى الطبيعة بذاتها.

وبالجملة: فقضايا الاحكام في نظر صاحب الكفاية كالقضايا الطبيعية في غيرهـا في كون الحكم على نفس الـطبيعـة بما هي من دون ملاحـظة دخـل الخصوصيات اللازمة لوجودها فيها، بل كالقضايا المحصورة فان الحكم فيها أيضاً على الطبيعة، لكن لوحظ فيها سرايتها في جميع افرادها أو بعضها.

وخلاصة رأي الكفاية هو: ان الأمر يتعلق بوجود الطبيعة من دون لحاظ تقييدها بالعوارض اللازمة من مكان وزمان وغيرهما. واثباته لا يحتاج الى برهان بل في مراجعة الوجدان كفاية[1].

ووضوح تمامية هذا الراي بشوؤنه وعدم تماميته تظهر بالتعرض إلى كلمات غيره من الاعلام وتمييز صحيحها من سقيمها.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

والذي ذكره المحقق النائيني (قدس سره) في هذا المقام بعد ان تعرض الى نقل ما ذهب إليه بعض الأعاظم من رجوع النزاع في هذه المسألة الى النزاع في كون التخيير بين الافـراد عقلياً او شرعياً، لانـه ان كان متعلق الامر هو الطبيعة كان التخيير بين افرادها عقلياً. وان كان الافراد كان الفرد متعلقا للأمر بنفسـه فيكون التخيير فيها شرعياً. ومناقشته: بان التخيير الشرعي يستلزم تقـدير كلمة: «او» بالنسبة الى كل فرد، لانها هي التي تودي التخيير فيكون الـواجب هذا او ذاك او ذاك وهكذا. ومن الواضح ان افراد الطبيعة بحسب الغالب لا نهاية لها فيمتنع التقدير المذكور. هذا مع ان التخيير العقلي في الجملة مسلم لا نزاع فيه، فلا وجه لتوجيه النزاع وارجاعه إلى ما ذكر للتنافي بين التسالم المـطلق على وقوع التخيير العقلي وذهاب البعض الى تعلق الأوامر بالافراد الذي حقيقته هو التخيير الشرعي كما عرفت: الذي افاده (قدس سره) بعد هذا البيان ـ: ان اساس النزاع في الحقيقية على النزاع في امكان وجود الطبيعي في الخارج وعدم وجوده. وتوضيح ذلك: ان المراد من وجود الطبيعي ليس وجوده بما هو كلي يقبل الانطباق على كثيرين، فان هذا يتنافى مع ما هو مسلم من ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. بل المقصود ان الوجود الطارئ هل يطرأ على ذات الطبيعة مع قطع النظر عن اللوازم القهرية والمشخصات من زمان ومكان ونحوهما، وانما هي توجد قهراً من باب امتناع وجود الشيء بدون تشخص، او انه يطرأ على الطبيعة المتشخصة بهذه المشخصات والمتقيدة بهذه العوارض؟. وبتعبـير آخـر: ان المشخصـات هل تكون في مرتبة الوجود فيكون معروض الوجود ـ كالتشخصات ـ هو الماهية. او انها في مرتبة سابقة على الوجود فيكون معروضه هو الماهية المتشخصة؟. فمن يقول بوجود الطبيعي يقصد الرأي الاول وان الوجود يتعلق بالطبيعي ذاته. ومن يقول بامتناعه يرى الرأي الثاني وان الوجود يطرأ على الطبيعة المتشخصة لا نفس الطبيعة.

وعليه، فالبحث فيما نحن فيه يبتني على النزاع المذكور، فمن يرى تعلق الوجود بالطبيعة ذاتها يذهب الى ان متعلق الارادة التكوينية والتشريعية نفس الطبيعة مع قطع النظر عن التشخصات. ومن يرى تعلق الوجود بالطبيعة المتشخصة يذهب الى ان متعلق الارادة التكوينية والتشريعية الطبيعة المتقيدة بالمشخصات.

واختار (قدس سره) الاول مستشهداً عليه بالوجدان، وان متعلق الارادة في افق النفس ليس الا ذات الطبيعة، وبما ان الارادة التشريعية على حد الارادة التكوينية كان متعلقها نفس الطبيعة.

ثم انه رتب على هذا المبحث ثمرة عملية مهمة وهي: انه بناء على تعلق الاوامر بالطبائع واثبات ان نسبة كل من الكليين في مورد الاجتماع الى الآخر من قبيل المشخص وهو خارجة عن دائرة الحكم ـ بناء عليه ـ، فيكون جواز الاجتماع من الواضحات.

هذا ملخص ما أفاده (قدس سره) في المقام[1].

ولا يخفى انه يختلف عن التقريب الذي ذكره صاحب الكفاية.

والجهة التي يشتركان فيها معاً هي: جعل المقصود بالفرد الطبيعة المتقيدة باللوازم والمشخصات، فقوام الفردية بنظرهما (قدس سرهما) بالعوارض اللازمة والمشخصات.

واما الوجه في عدول المحقق النائيني (قدس سره) عن النحو الذي سلكه صاحب الكفاية في تقريب المطلب ونهجه مسلكاً آخر، فيمكن ان يكون فيما بيانه: ان صاحب الكفاية فرض أمرين مفروغاً عنهما وهما:

اولا: كون متعلق الغرض هو ذات الطبيعة مع قطع النظر عن عوارضها

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

اللازمة.

وثانيا: امكان وجود الطبيعي.

ومن الواضح انه بعد فرض هذين الأمرين لا مجال لتحقق النزاع في أن متعلق الأمر هو الطبيعة او الفرد، بل لا محيص عن الالتزام بتعلقه بالطبيعة لوجود المقتضي وقابلية المحل. فكلام الكفاية في تحرير النزاع واختيار أحد القولين أشبه بالقضية بشرط المحمول، وهو لا يتناسب مع النزاع العلمي الذي لا بد ان يتجه فيه أحد القولين.

وبالجملة: لا وجه لأخذ الأمرين المذكورين مفروغاً عنهما، ثم تحرير النزاع، اذ لا نزاع بعد المفروغية عنهما. إذن فيتجه النزاع المذكور لو تحقق النزاع في أحد الامرين المذكورين، والاول منهما لا يشكك فيه اثنان، بخلاف الثاني، فيتعين ان يبنى النزاع في تعلق الامر بالطبيعة او الفرد على النزاع في امكان وجود الطبيعي فيكون متعلق الطلب لوجود المقتضي وقابلية المحل، وعدم امكان وجوده فيكون متعلق الطلب هو الفرد لعدم قابلية الطبيعي للوجود كي يتعلق به الطلب، لان المطلوب هو الوجود. فلا يكتسب النزاع صورة معقولة الا على هذا الاساس دون النحو الذي سلكه صاحب الكفاية، وهذا هو نظر المحقق النائيني في تغيير نحو تحرير المبحث وان لم يصرح به.

اما ما ذكره المحقق النائيني من القول برجوع البحث في المسألة الى البحث عن ان التخيير بين الافراد عقلي او شرعي ومناقشته بوجهين، فسيأتي التعرض لذلك في آخر المبحث في ضمن تنبيه، وفيه تعرض صحة القول المذكور وعدمه كما تعرف وجاهة المناقشة التي ذكرها المحقق النائيني وعدمها. كما تعرف ان النظر في هذا القول هو بيان ثمرة المسألة او بيان رجوع النزاع الى ذلك كما فهمه منه المحقق النائيني فانتظر.

يبقى الكلام في جهتين من كلامه (قدس سره) جهة اختص بها وجهة

اشترك فيها مع صاحب الكفاية.

امـا ما اختص بذكـرها فهي: ما ذكره في بيان المراد من وجود الفرد والطبيعي من ان المشخصات هل تكون عارضة على الطبيعة في مرتبة الوجود وفي عرضه ـ وهو المراد من وجود الطبيعي ـ، او تكون عارضة في رتبة سابقة على الوجود، فيكون الوجود عارضا على الطبيعة المتشخصة ـ وهو المراد من وجود الفرد ـ؟. ولايخفى ان هذا الترديد لامنشأ له ولا يظهر من كلمات المختلفين في وجـود الـطبيعي والفرد، فانه لا خلاف لديهم ولا اشكال عندهم في ان هذه المشخصات من آثار الوجود ولوازمه لاحتياجه الى زمان ومكان ونحوهما، فلا معنى لان ينسب إليهم كونها في رتبة سابقة على الوجود وان الوجود يطرأ على الماهية المتشخصة، وتفسير وجود الفرد بذلك. فانتبه.

وامـا ما اشترك فيه مع صاحب الكفاية فهو: ما عرفته من بيان تقوم الفردية بالمشخصات والعوارض اللازمة.

وهذا أمر لا يخلو عن مناقشة، فان التفرد إنما يكون بالوجود نفسه لا باللوازم العارضة، فان كل عارض موجود فرد لطبيعي وفرديته بوجوده، ويمتنع ان يكون تفرد الطبيعة بالعوارض اللازمة لاجل ذلك.

وعلى هذا فيتحصل لدينا فعلاً على صاحب الكفاية ايرادان:

احدهما: في كيفية تحريره النزاع وفرضه.

ثانيهما: في جعله العوارض اللازمة قوام الفردية وما به تفرد الطبيعة.

ويرد عليه ثالثاً: انه خرج عن موضوع النزاع، فان ظاهر النزاع في ان متعلق الاوامر هو الطبيعة او الفرد المغايرة بين القولين والتباين بينهما، وليس هذا ظاهـر الكفـاية، فقد أفاد ان متعلق الأمر هو الطبيعة وليس هو الطبيعة مع العوارض اللازمة.

وهذا نزاع آخر غير الاول، فان النزاع الاول في ان متعلق الامر ما هو؟.

والنزاع الآخر في سراية الأمر من الطبيعة الى العوارض اللازمة ووجهه احد الأمـرين: احـدهمـا: اتفاق المتلازمين في الحكم. ثانيهما: مقدمية الفرد لوجود الطبيعي على قول، فيجب بالوجوب المقدمي.

وقـد مر البحث في كل من الوجهين وبيان عدم تمامية دعوى وجوب المقدمة، ودعوى لزوم اتفاق المتلازمين في الحكم وان الثابت ليس إلا عدم جواز اختلافهما فيه.

وبالجملة: ما ذكره صاحب الكفاية خروج عن عنوان النزاع المفروض وانتقال منه إلى معنى آخر. فالتفت.

وعلى أي حال، فقد اتضح ان النزاع في ان متعلق الأمر هو الطبيعة او الفرد ـ بعد فرض كون متعلق الغرض هو الطبيعة ـ يبتني على النزاع في وجود الطبيعة، فاذا ثبت وجود الطبيعي ثبت تعلق الأمر به.

والذي ينبغي ان يقال في تحقيق الكلام: انه مما لا اشكال في ان افراد الطبيعة الموجودة متباينة، فكل فرد يباين الآخر مباينة تامة، ولذا لا يصح حمل أحدهما على الآخر، كما انه مما لا اشكال فيه انتزاع مفهوم الوجود من هذه الخصوصيات والوجودات المتعددة، ومن المقرر امتناع انتزاع مفهوم واحد من الأمور المتباينة، فلا بد اذن من وجود جهة مشتركة بين هذه الوجودات تصحح انتزاع مفهوم واحد منها، فكل وجود يشتمل على جهتين جهة خصوصيته التي بها يبـاين غيره. وجهة مشتركة بينه وبين غيره ـ ولاجل ذلك قيل ان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك وهو الوجود ـ، فبملاحظة الجهة الخاصة يكون الوجود وجود الفرد، وبملاحظة الجهة المشتركة يكون وجوداً للطبيعي، فهو وجود واحـد يكـون وجوداً للفرد وللطبيعي من جهتين، فيلتزم بوجود الطبيعي بهذا التقريب وهو يعين ان يكون متعلق الأمر هو الطبيعة لتمامية المقتضي وهو تعلق الغرض به وتوفقه على قابلية المحل، وقد ثبتت بالبيان المذكور فالمطلوب هو

الوجود بلحاظ الجهة المشتركة بين سائر الوجودات من دون ارادة خصوصيات الوجودات. فالتفت[١].

هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

اما الجهة الاولى التي تتكفل بيان ان متعلق الطلب ليس ذات الطبيعة وانما هو وجودها، وقد عرفت تعليل صاحب الكفاية لذلك بان الطبيعة بما هي ليست الا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، لا موجود ولا غير موجودة فلا تصلح لتعلق الطلب. وهذا المعنى مسلم في الطبيعة بما هي، ولاجل ذلك قيل ان ارتفاع النقيضين ممكن في هذه المرحلة، ببيان: ان المقصود بالطبيعة بما هي هي الطبيعة التي قصر النظر على ذاتها وذاتياتها فقط من دون لحاظ اي أمر خارج عن ذاتها وذاتياتها، فاذا وصفت بالمطلوبة او بعدم المطلوبة في هذه الحال لزم ان تكون المطلوبية او عدمها من ذاتياتها، والا لكان خلف قصر النظر على الذات والذاتيات. ومن الواضح خروج الطلب وعدمه والوجود وعدمه عن قوام ذات الطبيعة.

والانصاف ان هذا المعنى لا ينفي صحة تعلق الطلب بالطبيعة بما هي، ولا يستلزم امتناعه كما حاول صاحب الكفاية به، فان الممتنع بالبيان المزبور انما هو حمل شيء على الماهية في تلك المرحلة ومع المحافظة على هذه الجهة، اما عروض شيء خارج عن ذات الماهية على ذاتها بما هي فلا يأباه البرهان المزبور، لعدم استلزامه فرض ذاتية ما ليس من الذاتيات ولا استلزامه الخلف فالطبيعة بما هي لا تأبى عروض أمر خارج عليها. والمفروض في ما نحن فيه هو عروض الطلب على الطبيعة بما هي، وهو لا يرتبط بنفي حمل الطلب عليها. فاستدلال صاحب الكفاية بذلك منشؤه الخلط بين حمل شيء خارج على الطبيعة بما هي

---

(١) ذكر سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان هذا البيان مبني على الالتزام باصالة الوجود (منه عفي عنه).

وعروض شيء عليها بما هي هي، والممتنع هو الاول، دون الثاني، ومحل الكلام هو الثاني دون الاول.

فالذي ينبغي ان يقال في توجيه تعلق الأمر بوجود الطبيعة لا بذاتها بما هي هو: ان تعلق الامـر يتبع ما فيه تحقق الغرض ووجوده. ومن الواضح ان الغرض لا يترتب على الماهية بما هي، بل يترتب على وجود الماهية خارجاً، فمن الطبيعي ان يكون هو متعلق الأمر دون ذات الماهية.

وهذا أمر واضح لا غبار عليه.

امـا الجهـة الثالثة من الكلام: وهي البحث عن تصحيح تعلق الأمر بالوجود. فان هذا يبدو مشكلاً لاول وهلة.

وبيان الاشكال: ان الوجود يوجب سقوط الأمر فكيف يكون متعلقا للأمر، مع ان متعلق الأمر ما به قوام الأمر ووجوده؟. هذا مع ان تعلق الطلب بالوجود يلزمه طلب الحاصل وهو محال لكونه لغواً فلا يصدر من الحكيم.

وقد تفصى صاحب الكفاية عن الاشكال: بان المطلوب ليس هو وجود الفعل، بل متعلق الطلب صدور الوجود وجعله البسيط وافاضته. وبعبارة اخرى: المطلوب هو الايجاد لا الوجود[1].

وفي هذا الجواب ما لا يخفى: فانه قد تقرر ان الايجاد والوجود والجعل والمجعول شيء واحد في الحقيقة والتغاير بينهما إعتباري، فان الوجود بملاحظة صدوره من الفاعل يعبر عنه بالايجاد وبملاحظة وروده على الفعل القابل يعبر عنـه بالوجود. واذا كانا امراً واحداً حقيقة فيمتنع تعلق الطلب بالايجاد لعين الوجه في امتناع تعلقه بالوجود وهو طلب الحاصل. والتغاير الإعتباري اللحاظي لا يرفع المحذور، اذ لا يغير الواقع والمحذور بلحاظه كما لا يخفى.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وهناك وجه آخر لحلّ هذا الاشكال نقله في الكفاية وهو: الالتزام بان متعلق الطلب هو نفس الماهية والغاية منه وجودها، فلا يلزم تعلق الطلب بما هو حاصل كما لا يخفى.

وأورد عليه في الكفاية: ان الطبيعة بما هي هي ليست الا هي فلا يعقل تعلق الطلب بها[1].

وقد تقدم منا توضيح هذا القول والمناقشة فيه .

فالذي ينبغي ان يقال في الاشكال على هذا الوجه وبيان بطلانه هو: ان الاشكال المذكور ـ أعني استلزام تعلق الطلب بالوجود لطلب الحاصل ـ لا يختص بالطلب فقط، بل يتأتى في غيره وهو الارادة التكوينية لسائر الافعال، فانها عبارة عن الشوق الواصل الى حد التأثير وعدم وجود الموانع في الخارج، فتعلق الشوق بالوجود يستلزم تعلقه بما هو حاصل، وهو مما لا معنى له لانه يستلزم تحصيل الحاصل.

بل في الحقيقة ان الاشكال في باب الطلب انما هو لاجل تأتي الاشكال في باب الارادة والشوق، لان الطلب ينشأ في الحقيقة عن وجود الارادة التشريعية وتعلقها بفعل المكلف المستتبعة لطلبه منه، كما ان الطلب انما هو لاجل دعوة المكلف وتحريكه نحو متعلقه، فهو يستتبع تعلق الارادة التكوينية من المكلف بما تعلق به.

وعليه، فالتصدي الى حلّ الاشكال في خصوص الطلب لايجدي بعد ان كان الاشكال متأتياً في الارادة والشوق، وهما من مستلزمات وجود الطلب، فان الطلب تابع للارادة التشريعية ومستتبع للارادة التكوينية المتعلقتين بما تعلق به، فلا بد من بيان الوجه الذي به يصحح تعلق الجميع بالوجود.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وجملة القول: ان عمدة الاشكال في متعلق الارادة في مورد الطلب وغيره، والا فالطلب أمر اعتباري خفيف المؤنة يمكن حلّ الاشكال فيه بسهولة، ولكن لا ينفع في دفع الايراد عن تعلق الارادة. فالمهم هو التصدي لحلّ الاشكال في متعلق الارادة، ومنه يظهر اندفاعه في متعلق نفس الطلب فانه خفيف المؤنة.

فنقول حينئذٍ: قد عرفت ان الارادة عبارة عن الشوق الواصل الى حد التأثير في متعلقه دون مطلق الشوق، فلذا لا يعد الشوق الى الممتنعات ارادة. ومن الواضح انه لا يمكن فرض متعلق الشوق هو الطبيعة بداعي وجودها، اذ الشوق من الصفات النفسية غير الاختيارية فلا معنى لوجود الداعي لها وعدمه، بل هي اما ان توجد او لا توجد. هذا اولاً.

وثانياً: ان الشوق قد يتعلق بما يعلم بعدم تحققه عقلاً او عادة كالشوق الى اجتماع النقيضين او الطيران الى السماء، ولا معنى لان يقال ان متعلق الشوق هنا هو الطبيعة بداعي وجودها للعلم بعدم وجودها. اذن فالوجه المزبور وان دفع الايراد من جهة الطلب لتأتيه فيه لانه خفيف المؤنة بعد كونه اعتبارياً، لكنه لا يدفع الايراد من جهة الارادة. وقد عرفت ان الاشكال في مورد الطلب لا يختص بمتعلق الطلب، بل هو ثابت في متعلق الارادة.

فيتلخص: ان متعلق الارادة والشوق لا يمكن ان يكون هو الوجود الخارجي للشيء لانه تحصيل الحاصل، كما لا يمكن ان يكون هو ذات الفعل بداعي الوجود لخروج باب تعلق الشوق عن عالم الدواعي، كما انه قد يتعلق بما لا يقبل الوجود. وتعلقه بالوجود الذهني لا معنى له، لانه ليس مورد الأثر ومصدر الغرض بلا كلام فلا يتعلق به الشوق والارادة.

وهذا من جهة، ومن جهة اخرى ان وجود الارادة والشوق في النفس أمر لا يقبل الانكار والمكابرة. اذن فما هو الحل؟!.

التحقيق ان يقال: ان متعلق الشوق هو الوجود الخارجي، لكن ليس

الفعلي بل الفرضي والتقديري. بيان ذلك: ان النفس عند لحاظها وجود الشيء قد تتعلق به الرغبة والشوق لملائمته للطبع ولترتب بعض الآثار المرغوبة عليه، ومرجع ذلك ليس الى تعلق الشوق بالوجود الذهني اللحاظي لعدم كونه مورد الأثر، ولا الى تعلقه بالوجود الخارجي الفعلي لامتناعه في بعض الاحيان كتعلق الشوق بالطيران إلى السماء، وانما مرجعه الى ان النفس تفرض الوجود الخارجي وتزعم ثبوته وتخلقه في عالمها، فتراه مورد الاثر فيتعلق به الشوق، فحين يلحظ الشخص الوجود الخارجي للشيء ويراه مورد الأثر لو ثبت فعلا، تعلق به شوقه قبل تحققه فعلا ويكون متعلق شوقه هو الوجود الخارجي الفرضي المخلوق للنفس، وبما ان هذا الوجود له جهة فقدان وهي الفعلية فيتحرك المشتاق الى تحقيق الفعلية في فرض امكانها، فالوجود الخارجي بجهة خلقه وفرضه متعلق الشوق، واعمال الارادة فيه بلحاظ اخراجه من عالم الفرض الى عالم الفعلية فله جهتان: جهة وجدان وهي بالفرض، وبها يكون متعلق الارادة. وجهة فقدان وهي الفعلية، وهي مورد اعمال الارادة وتحريك العضلات وهي مما لابد منها اذ لا تتعلق الارادة بما هو موجود من جميع الجهات وهذا المعنى الذي ذكرناه امر ارتكازي وان كان مغفولاً عنه، فهو مضافاً الى كونه برهاني لأنحصار حل الاشكال فيه امر عرفي.

ولعل هذا هو مراد المحقق العراقي على ما يحكى عنه من: ان متعلق الارادة هو الوجود الزعمي، يعني ما تزعم النفس ثبوته وتحققه بتقريب: ان النفس لها قوة الخلق والايجاد في عالم النفس. فللشيء انحاء من الوجود، كالوجود الذهني والوجود الفرضي الزعمي الذي تخلقه النفس والوجود الخارجي. وهو بنحو الثاني متعلق للشوق ولا محذور فيه[1].

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٣٨٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

اما الجهة الرابعة في كلام صاحب الكفاية: فهي ما افاده من نفي ارتباط الكلام بالقول باصالة الوجود. وتوضيح ذلك: انه قد تقرر ان كل ممكن مركب من زوجين أحدهما الذات والآخر الوجود. فزيد الخارجي مركب من أمرين الزيدية والوجود. وتقرر أيضاً امتناع ان يكون كل من هذين الأمرين اصيلاً في عالم الثبوت والتقرر وعدم معقولية ذلك، فوقع النزاع في ان الاصيل منهما ما هو؟ هل هو الوجود والماهية امر انتزاعي لا تقرر له واقعاً ولا اصالة له؟. او انه الماهية والوجود ينتزع عنها؟. فقد يقال: ان البحث المزبور في تعلق الامر بالوجود وان المطلوب وجود الطبيعة انما يتأتى بناء على الالتزام باصالة الوجود. اما بناء على اصالة الماهية فلا مجال له، اذ لا واقعية للوجود ولا يكون مورد الغرض فلا معنى لتعلق الأمر به بل الامر يتعلق بالطبيعة.

ولكنه يندفع: بانه بناء على إصالة الماهية وان لم يكن الوجود متعلقا للامر لكن الطبيعة بما هي لا تكون ايضا متعلقة للامر وانما متعلق الامر الماهية الخارجية، لان ما يكون متعلقا للغرض هو الأمر الخارجي دون ذات المفهوم، فاما ان يتعلق الطلب بالوجود ان كان هو الاصيل او بالماهية الخارجية ان كانت هي الأصيل. فتدبر.

يبقى شيء في كلام الكفاية وهو: انه بعد ان ذكر ان متعلق الطلب هو وجود الطبيعة لا الطبيعة بما هي هي، لانها ليست الا هي غير قابلة لتعلق الطلب وعدمه. قال: «نعم هي كذلك (يعني الطبيعة بما هي هي) تكون متعلقة للامر لانه طلب الوجود، فافهم»[1].

وتوضيح ذلك: انه وقع الكلام في ان حقيقة النهي هل هي غير حقيقة الامر، او انها حقيقة واحدة. ولكن الاختلاف في المتعلق ـ ويأتي التعرض لذلك

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

في اول مبحث النواهي ان شاء الله تعالى ـ؟ فالاول يراد به ان حقيقة النهي هي الزجر عن العمل وحقيقة الامر هي البعث نحو العمل، والمتعلق لكليهما واحد والاختلاف في حقيقتهما. والثاني يراد به ان حقيقة كل من الأمر والنهي هي الطلب، الا ان الامر طلب الوجود والنهي طلب الترك وأخذ الوجود والترك في حقيقة الامر والنهي أخذ لهما في مدلول الهيئة، فان مدلول المادة في كليهما واحد لا يتغير، فان مادة: «صلِّ» و: «لاتصل» يوديان معنى واحد وهو الصلاة. اذن فالاختلاف لا بد وان يرجع الى الهيئة، فيتعين ان يكون مدلول الهيئة في الامر هو طلب الوجود ومدلول الهيئة في النهي طلب الترك، كي يحصل التمييز بين الأمر والنهي. وهذا لا يحتاج اليه القائل بالاول، اذ الاختلاف والتمييزين الحقيقتين حاصل بأخذ الامر بمعنى البعث وأخذ النهي بمعنى الزجر، فلا يحتاج الى تقدير الوجود والترك. وصاحب الكفاية ممن يلتزم بالثاني، فيتعين عليه ان يقول بان مدلول الهيئة في الامر هو طلب الوجود، وبما ان الهيئة من مصاديق الامر فالامر على هذا اسم لطلب الوجود، والمفروض ان الوجود وارد على الطبيعة بما هي فيكون الامر بذلك وارداً عليها بما هي هي.

ولكن الذي يظهر من صاحب الكفاية بقوله: «فافهم» انه يتوقف في صحة هذا البيان. والوجه الذي به يظهر عدم صحة هذا البيان هو: ان مقتضى هذا البيان ان لفظ الأمر اسم للمركب من طلب الوجود. فلا واقع له سوى هذا المركب. ومن الواضح ان هذا المركب بما هو غير عارض على الماهية بما هي، فليس متعلق طلب الوجود هو الماهية، بل الماهية متعلق نفس الوجود وهو متعلق لنفس الطلب. فليس للامر واقع بسيط يكون متعلقاً بالطبيعة بما هي، وانما واقعه المركب المذكور وهو بمجموعه غير عارض على الماهية، بل العارض عليها احد جزئيه وهو الوجود. فلا يقال ان طلب الوجود متعلق بالطبيعة بما هي هي. فلاحظ.

واما ما ذكره (قدس سره) في مقام بيان ان متعلق الامر هو الطبيعة من: ان متعلق الامر هو الطبيعة بوجودها السعّي لا وجودها الخاص[1].

فلا يتوجه عليه: ان الوجود يلازم التفرد والتخصص فلا معنى للتعبير بالوجود السعي فانه غير معقول، لمنافاة الفردية للسعة.

وذلك لان الفردية في نظر صاحب الكفاية على ما عرفت ليست بالوجود، بل باللوازم والمشخصات. وعليه فيصح له فرض السعة في الوجود. اما ان هذا الوجود السعي المتعلق للامر هل يكتفى فيه بواحد او لابد من الاتيان بجميع الوجودات؟ فبيان ذلك محله في اول مبحث النواهي. فانتظر.

تنبيه: قد تقدم ان ذكرنا ان المحقق النائيني نسب الى بعض الأعاظم ارجاع النزاع في المسألة الى ان التخيير بين الافراد عقلي أو شرعي، وتقدم منه (قدس سره) الايراد عليه بوجهين:

أحدهما: احتياج التخيير الشرعي الى تقدير كلمة: «او» بعدد الافراد وهي غير متناهية غالبا.

وثانيهما: مسلمية وجود التخيير العقلي في الجملة من قبل الكل، وهو ينافي الاختلاف في ان متعلق الامر هو الطبيعة او الفرد لان مرجع دعوى تعلقه الى الفرد الى امتناع تعلقه بالطبيعة وهو ينافي الالتزام بجوازه في بعض الاحيان الظاهر من الالتزام بالتخيير العقلي[2].

وتحقيق الحال على وجه يرتفع به الغموض عن أصل الدعوى والايراد، ان التخيير الشرعي:

تارة: يلتزم بانه تعلق الحكم بكل فرد وخصوصية بنفسها، بمعنى ان كل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

خصوصية لوحظت بنفسها وأخذت في متعلق الوجوب التخييري.

واخرى: يلتزم بان مرجعه الى تعلق الحكم بعنوان انتزاعي ينطبق على كلتا الخصوصيتين ـ مثلاً ـ، وهو عنوان: «احدهما» فيكون الفرق بينه وبين التخيير العقلي هو ان متعلق الحكم في التخيير العقلي هو الجامع الحقيقي بين الافراد، وفيه يكون هو الجامع الانتزاعي.

فعلى الاول: لا تكون مسألتنا راجعة الى ما ادعى من كون التخيير عقلياً او شرعياً، اذ من يدعي كون متعلق الأمر هو الافراد لا يلتزم بملاحظة كل فرد بخصوصيته المباينة لخصوصية الفرد الآخر، بل يلتزم بملاحظة الجهة الجامعة والمشتركه بين سائر الافراد بما هي افراد، وهي مثلاً الطبيعة المتشخصة او الطبيعة الموجودة، فخصوصيات الافراد غير ملحوظة، والمفروض توقف الوجوب التخييري على هذا المبنى على لحاظ خصوصيات الأفراد.

وعلى الثاني: لا يتوقف الوجوب التخييري على ملاحظة الخصوصيات، كما لا يتوقف على تقدير كلمة: «او» لكون المتعلق شيئاً واحداً ينطبق على الخصوصيات وهو العنوان الانتزاعي، فيكون القول بكون متعلق الأمر هو الافراد قولا بكون التخيير شرعيا لان الفرد جامع انتزاعي عن الافراد بما هي افراد لا حقيقي، والقول بكون المتعلق هو الطبيعة قولاً بكون التخيير عقلياً لان الطبيعة جامع حقيقي.

فيتلخص: ان رجوع المسألة الى كون التخيير شرعياً او عقلياً انما يتم بناء على الالتزام في الوجوب التخييري بان المتعلق هو عنوان انتزاعي عن الافراد بما هي افراد كعنوان: «احدهما». والمحقق النائيني يرى هذا الرأي، فلم يظهر وجه ايراده باحتياج التخيير إلى تقدير كلمة: «او».

اما الوجه الثاني من الايراد فوضوح اندفاعه في مجال آخر. فالتفت وتدبر والله سبحانه الموفق.

فصــــل

نسخ الوجوب

اذا وجب شيء ثم نسخ وجوبه بدليل، فهل للدليل المنسوخ او الناسخ دلالة على بقاء الجواز بالمعنى الأعم او لا؟.

ذهب صاحب الكفاية الى الثاني[1]، وهو الصحيح.

وتقريبه: ان الدليل الناسخ لا يقتضي سوى رفع الحكم الثابت وهو الوجوب من دون تعرض الى حال الجواز وغيره، فعدم دلالته واضح جداً. واما الدليل المنسوخ الدال على الوجوب، فاذا التزمنا بان الوجوب أمر بسيط لا تركب في حقيقته فعدم دلالته على الجواز واضح، اذ ما كان يدل عليه وهو الوجوب قد ارتفع بالفرض ولا دلالة له على غيره اصلاً. وان التزم بان الوجوب مركب من جزئين جواز الفعل والمنع من تركه. فقد يدعى دلالة المنسوخ على الجواز بالدلالة التضمنية، اذ هو قبل النسخ كان يدل بالمطابقة على الوجوب وبالتضمن على الجواز، لانه جزء الوجوب، فاذا ارتفعت دلالته المطابقية عن الحجية بواسطة الناسخ تبقى دلالته التضمنية على حالها لعدم تبعية الدلالة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

التضمنية للدلالة المطابقية في الحجية. ولكن هذا غير صحيح:

لانكار المقدمة الاولى اولاً. وهي: دعوى تركب الوجوب، فان الوجوب أمر بسيط لا تركب فيه، والتعبير عنه بالمضمون المركب تعبير عنه باللازم.

وانكار المقدمة الثانية ثانياً، وهي: دعوى عدم تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقية في الحجية، وتحقيق ذلك وان كان ينبغي ان يكون فيما تقدم من مبحث تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية، لكن جرت السيرة على التعرض إليه في مبحث التعادل والترجيح فهو موكول إلى محله. ولو تنزلنا وسلمنا عدم التبعية فهو انما نسلمه في المركبات الإعتبارية التي يكون لكل جزء منها وجود مستقل عن وجود الآخر نظير الدار. دون المركبات الحقيقية التي لا يكون لها الا وجود واحد بسيط.

والسر فيه: ان انتفاء وجود المركب الاعتباري لا يساوق انتفاء وجود اجزائه، لفرض ان لها وجوداً مستقلاً، فيمكن ان يقال بقاء دلالة الدليل الدال على وجود الجزء بالتضمن اما انتفاء وجود المركب الحقيقي فهو مساوق لا نتفاء وجود اجزائه، لفرض ان الوجود واحد فقط فليس هناك وجودان أحدهما للجزء والآخر للكل، فلا معنى لبقاء الدلالة التضمنية بعد انتفاء الدلالة المطابقية لعدم المدلول التضمني بعد انتفاء المدلول المطابقي لان المدلول المطابقي هو وجود المركب الملازم لوجود جزئه. وقد عرفت انه وجود واحد لا تعدد فيه، فانتفاءه ملازم لانتفاء وجود جزئه.

وبعبارة اخرى نقول: مع وحدة وجود المركب لا ثبوت للدلالة التضمنية للجملة، اذ دلالتها التضمنية عبارة عن كشفها عن ثبوت الجزء ووجوده بتبع كشفها عن وجود الكل، والمفروض انه لا وجود للجزء بنفسه كي يكون مدلولاً للكلام. بخلاف ما اذا كان المركب اعتبارياً، فان الجزء له وجود مستقل في نفسه، فدلالة اللفظ على وجود المركب يكون موجباً للكشف عن وجود الجزء ايضاً.

نعم هناك دلالة تصورية على مفهوم الجزء في كلا المقامين، ولكنه لا ينفع، فان المقصود ثبوت الجزء ووجوده. وقد عرفت انه لا دلالة تضمنية عليه في المركب الحقيقي لعدم وجود الجزء مستقلاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل ـ أي من قبيل المركب الحقيقي ـ، اذ لا يدعي احد ان الوجوب مركب من أمرين مستقلين وانشاءين متعددين، بحيث يكون لكل منهما وجود مستقل كي لا ملازمة بين انتفاء وجود الكل وانتفاء وجود الجزء. بل وجود الوجوب بجزئيه وجود واحد. فلا تبقى دلالة الدليل التضمنية بانتفاء المدلول بالدلالة المطابقية. فلاحظ.

واذا لم يثبت الدليل على بقاء الجواز فلا بد من الرجوع الى الأصل العملي.

وعليه، فقد يدعى اجراء استصحاب الجواز لليقين به سابقاً والشك فيه لاحقا فيثبت الجواز بالأصل.

وناقشه صاحب الكفاية: بان هذا الاستصحاب من استصحاب الكلي القسم الثالث، وضابطه الشك في بقاء الكلي الموجود في ضمن فرد للشك في حدوث فرد آخر مساوق لارتفاع الفرد السابق. وهو لا يجري كما حقق في محله.

نعم يستثنى منه ما اذا كان الفرد المشكوك حدوثه ليس فرداً مغايراً للاول في نظر العرف كما اذا كان من نظير الشك في بقاء كلّي السواد الموجود سابقاً في ضمن مرتبة قوية منه للشك في بقاء ذلك الفرد في ضمن مرتبة ضعيفة بحيث يعدّ في العرف انه من تغير الحالات لا من تعدد الافراد. فانه لا مانع من اجراء الاستصحاب هنا، ولكن الأحكام ليست كذلك بل هي متغايرة عرفا.

ومن هنا قد يرد عليه: بان الوجوب والاستحباب من هذا القبيل، لان الاختلاف بينهما في المرتبة، فاذا شك في بقاء الجواز في ضمن الاستحباب صح اجراء استصحاب الكلي.

ولكنه دفعه: بان الاختلاف بينهما حقيقة وان كان من حيث المرتبة، الا انهما بنظر العرف فردان متغايران، ومن الواضح ان المحكم في باب الاستصحاب هو نظر العرف والمدار عليه لا على النظر الدّقّي[١].

هذا ما افاده في الكفاية. ولكن ناقشه المحقق الاصفهاني: بان المراد من الوجوب والاستحباب ان كان هو الأمر الاعتباري المجعول من قبل الشارع، فهما متباينان وليس الاختلاف بينهما في الشدة والضعف. وان كان هو الارادة، فالاختلاف بينهما من حيث الشدة والضعف، ولا يكون كل منهما بنظر العرف مغايراً للآخر. ولكن هذا لا يعني الالتزام باجراء الاستصحاب، بل لا بد من التفصيل بين الالتزام في باب الاستصحاب بان المجعول بادلته الحكم المماثل للحكم المستصحب او الحكم المستصحب كما يظهر من صاحب الكفاية[٢] والشيخ[٣] (رحمه الله). والالتزام بان المجعول بادلته هو منجزية الواقع او الطريقية اليه وفرض الشاك متيقنا بالواقع. فعلى الاول لا يجري استصحاب الارادة لانها ليست من المجعولات الشرعية وليست موضوعاً لحكم شرعي فلا معنى للتعبد ببقائها وجعلها من قبل الشارع. وعلى الثاني يجري استصحاب الارادة لانها قابلة للتنجيز او يترتب عليها الحكم العقلي بالجري على طبقها كما لو كان متيقناً بها[٤].

هذا ملخص ما افاده المحقق الاصفهاني نقلناه لاجل التنبيه على عدم كون الارادة من المجعولات الشرعية وليست من موضوعات الاحكام الشرعية. فالتفت فانه ينفعك في بعض الموارد.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٨٣ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٥١ ـ الطبعة الاولى.

فصــل

الوجوب التخييري

لا اشكال في وقوع الوجوب التخييري في الشرعيات والعرفيات، وانما الكلام في تصويره بنحو لا يتنافى مع حقيقة الوجوب، فان جهة الاشكال فيه هي منافاته لحقيقة الوجوب، اذ اساس الوجوب عدم جواز ترك متعلقه، والوجوب التخييري يجوز ترك متعلقه، والمذكور في تصويره وجوه اشار الى بعضها صاحب الكفاية.

الاحتمال الاول :- وقد اختاره صاحب الكفاية - كونه سنخ وجوب مشوباً بجواز الترك.

ببيان: ان الغرض المترتب على الأمرين ان كان واحداً، فيكشف عن وجود جامع حقيقي بين الفعلين يكون هو المؤثر في ذلك الغرض، لان الواحد لا يصدر الا عن واحد، ويكون الجامع هو متعلق الامر واقعا لانه متعلق الغرض، ويكون التخيير عقلياً لا شرعياً، وان كان الغرض متعددا، فلابد ان يفرض ان حصول احدهما يمنع من حصول الآخر بحيث لا يمكن اجتماع كل من الغرضين - اذ لو امكن حصولها معا تعين الأمر التعييني بكل من الفعلين -، فيتعلق الوجوب بكل منهما. لكن يجوز تركه الى بدله وهو الآخر لا مطلقا، فهو

وجـوب وسط بين الـوجوب التعييني والاستحباب. فملخص دعوى صاحب الكفـاية: ان الـوجـوب التخييري سنخ وجوب يعرف بآثاره ولوازمه كوحدة العقاب على ترك الفعلين وعدم جواز ترك كل منهما لا الى بدل[١].

ويمكن ان نوضحه: بانه ارادة وسط بين الارادة الاستحبابية والارادة الوجوبية، فهي أقوى من ارادة الاستحباب ولذا لا يجوز ترك متعلقها مطلقا واضعف من ارادة الـوجـوب ولذا يجوز ترك متعلقها الى بدل، بخلاف ارادة الوجوب فانه لا يجوز ترك متعلقها اصلا.

وهذا الاختيار وان كنا قد قربناه وقويناه سابقاً ودفعنا ما يخدش به، حتى قيل أنه ناشٍ عن عدم تصور الوجوب التخييري، والا فما هو ذلك السنخ من الوجوب وما تحديده؟ ـ ونظير ذلك ماورد منه (قدس سره) في تعريف الوضع من انه نحو اختصاص ، فكان مورد الاعتراض لعدم تحديده ذلك النحو ـ لكن الذي يبدو لنا فعلاً انه لا يخلو من مناقشة وذلك لوجهين:

الاول: انه يتنافى مع ما يراه الوجدان في الواجبات التخييرية العرفية من ثبوت وجوب واحد لا وجوبين.

الثاني: انه لو فرض تعدد الوجوب وانه سنخ خاص منه ينشـأ عن مرتبة معينة من الارادة، فما هو الوجه في سقوطه عن أحدهما عند الاتيان بالآخر؟.

وبتعبير آخر نقول: انه بعد فرض تعدد الوجوب وتعلقه بكل من الفردين معيناً، فلو جاء المكلف باحد الامرين اما ان لا يسقط الوجوب المتعلق بالآخر او يسقط؟، فان التزم بعدم سقوطه كان ذلك منافياً لما هو الثابت الذي لا اشكال فيه من سقـوط الـوجوب وعدم بقائه عند الإتيان بأحد الامرين. وان التزم بسقوطه كان ذلك التزاماً بتقييد وجوب أحدهما بترك الآخر وعدمه، وهو غير

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

خال عن المحذور كما سيأتي بيانه في الاحتمال التالي ان شاء الله تعالى.

فما ذكره صاحب الكفاية لا تمكننا المساعدة عليه، ولو لا تصريحه بامتناع تعلق الوجوب التخييري بالفرد على البدل لاستظهرنا من كلامه ارادة ذلك بالمعنى الذي سنوضحه فانتظر.

ثم ان ما ذكره في صورة وحدة الغرض المترتب على الأمرين من رجوع التكليف الى الجامع، لانه هو المؤثر في الغرض لقاعدة ان الواحد لا يصدر الا عن واحد.

لا يخلو من خدشة وان ذكره في غير هذا المقام[1] أيضاً، وذلك لان هذه القاعدة تنطبق على الواحد الشخصي. اما الواحد النوعي فيمكن صدوره عن متعدد، اذ لا برهان على امتناعه، لاختصاص برهان الامتناع بالواحد الشخصي، بل الوجدان على خلافه لان صدور الواحد النوعي عن المتعدد لا شبهة فيه كالحرارة الصادرة عن الشمس وعن الكهرباء وعن الحركة، ولا جامع حقيقي بين هذه الامور كما لا يخفى.

وبالجملة: فكلام صاحب الكفاية بجهتيه لا يخلو عن مناقشة فتدبر.

الاحتمال الثاني: ان الوجوب التخييري في الحقيقة وجوب تعييني متعلق بكل من الفعلين، لكنه مشروط بترك الآخر.

واورد عليه المحقق النائيني بايرادات اربعة ـ بعد ان بناه على تعدد الغرض، ولكن بنحو لا يمكن الجمع بينهما، اذ مع امكان الجمع بينهما يتعين الأمر بكل منهما مطلقا. كما انه مع وحدة الغرض لا معنى لتعين أحدهما عند ترك الآخر ويؤمر به نفسه، بل الامر مطلقا لا بد ان يكون بنحو التخيير ـ.

الاول: ان فرض تعدد الغرض فرض لاغير كفرض انياب الاغوال.

---

(١) راجع ما افاده في تصوير الجامع الصحيحي.

ولعله يقصد انه لا شاهد عليه من العرف، فان موارد التخيير في العرف لاتنشأ عن تعدد الغرض، بل الغرض فيها واحد، فمن أي طريق يعلم تعدده ويبنى التخيير على فرض التعدد.

الثاني: ان الاطلاق ينفي اشتراط الوجوب على كل منهما بترك الآخر، اذ التقييد خلاف الأصل.

الثالث: انه يبتني على صحة القول بالترتب لانه التزام به. وهو مما لا يمكن فرضه على من يقول بامتناع الترتب، مع ان الوجوب التخييري مما يلتزم به الجميع.

الرابع: ان المورد خارج عن مورد التزاحم بين الخطابين كي يرفع بالتقييد المدعى، اذ التزاحم بين الملاكين في الملاكية، فان ملاكية أحد الغرضين انما تفرض عند ترك الآخر، بمعنى انه لا يمكن ان يكون كل منهما ملاكاً للحكم، بل احدهما الغالب هو الملاك، لان الملاك المزاحم بملاك آخر لا يصلح للداعوية الى التكليف، فلا مناص من كون احد الملاكين على البدل ملاكاً فعلياً، فينتج خطاباً واحداً باحد الشيئين على البدل لا خطابين مشروطين[1].

اقول: لا يخفى ان الملتزم بهذا القول تارة يلتزم به من باب انحصار تصوير الوجوب التخييري بهذا النحو وعدم تعقل غيره، فلا يرد عليه الايراد الاول والثاني، اذ نفس الدليل الاثباتي على التخيير كاف في تعين الالتزام به، واخرى يلتزم به من باب انه وجه من وجوه تصوير الواجب التخييري فللايرادين مجال، فانه لاشاهد عرفاً عليه كي تحمل عليه الأدلة الشرعية، بل يمكن ان يدعى ان غالبية وحدة الغرض قرينة عامة على عدم كونه بهذا النحو مع اندفاعه بالاطلاق. ولكنه انما ينفي بهذين الوجهين لو فرض تصور معنى عرفي

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٨٥ ـ الطبعة الاولى.

يمكن حمل الادلة عليه، اما لو لم يتصور إلا معنى بعيد ايضا عن فهم العرف فيتردد الوجوب التخييري بين الوجهين وتختلف الآثار العملية والعلمية على كلا القولين، ولا يمكن الجزم بأحدهما.

اما الايراد الثالث، فلا يرد لما عرفت من انه لا تنافي بين الالتزام بالترتب من كلا الطرفين ـ كما هو الحال فيما نحن فيه ـ وبين انكار الترتب من طرف واحد. وعليه فالالتزام بهذا الوجه لا يتنافى مع انكار الترتب.

واما الايراد الرابع، فلو تم لجرى في مطلق موارد التزاحم، لان استيفاء أحدهما يمنع من استيفاء الآخر.

والحل في الجميع: انه لا فرق بين هذا المورد وسائر الموارد في تمامية الملاك والتزاحم بين استيفائي الملاكين لا بين الملاكين في الملاكية، فيكون التزاحم بين الخطابين لكون المقصود بهما هو استيفاء الملاكين كما لا يخفى.

فالمتوجه من هذه الايرادات هو الايرادان الاولان بالمقدار الذي ينفيان تعينه لا معقوليته.

ويرد عليه ثالثا ما افاده المحقق الاصفهاني (قدس سره): من ان الغرضين ان فرض كون استيفاء احدهما سابقا يمنع من استيفاء الآخر، فاللازم الأمر بالفعلين دفعة لتحصيل كلا الغرضين. وان فرض كون استيفاء احدهما مطلقاً يمنع من استيفاء الآخر، فاللازم انه مع ايجاد كلا الفعلين لا يترتب كل من الغرضين، فانه نظير اجتماع المقتضيين للضدين فانه لا يتحقق أحدهما كما لا يخفى، وهذا مما لا يلتزم به احد. وان فرض كون وجود كليهما موجبا لحصول غرض ثالث، فاللازم فرض التخيير بين اطراف ثلاثة كل من الفعلين ومجموعهما وهو خلف الفرض[1].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٥٤ ـ الطبعة الاولى.

ونقول: انه ليس خلف الفرض فقط بل غير معقول، لان الاطراف اذا كانت ثلاثة كان وجوب أحدهما مشروطاً بترك كلا العدلين لا احدهما، اذ مع ترك احدها لا يتعين وجوب غيره، بل يجوز الاتيان بكل من الآخرين.

وعليه، ففيما نحن فيه يلزم ان يكون الأمر بكلا الفعلين مشروطا بتركهما ـ لان كلا منهما عدل كليهما كما هو الفرض ـ، وهو غير معقول، بل الالتزام بثبوت التخيير بين الأقل والأكثر يكشف عن عدم كونه بهذا النحو، لانه لو كان بهذا النحو لم يكن التخيير يين الأقل والأكثر معقولا، إذ لا معنى لتقييد وجوب الأكثر بترك الأقل. كما لا يخفى.

ويرد عليه رابعاً: ان تقييد وجوب احدهما بترك الآخر يلزمه عدم وقوع كل منهما على صفة الوجوب لو جاء بهما معا، لعدم تحقق شرطه وهما مما ثبت خلافه ـ وهذا الوجه يرد حتى لو فرض وحدة الغرض فهو لا يرتبط بعالم تعدد الغرض والتضاد بينهما ـ.

ويرد عليه خامساً: لزوم تعدد العقاب لو ترك كلا الأمرين لوجوب كل منهما في حقه.

ولا يرد عليه: انه لا مانع من الالتزام به اذ لم يثبت خلافه. اذ ثبوت خلافه في العرفيات مما لا اشكال فيه وهي شاهد على ما نحن فيه.

الاحتمال الثالث: تعلق الوجوب بكل منهما تعيينا مطلقا لكنه يسقط بفعل الآخر.

وقد ادعى المحقق النائيني: انه مما لا يصح ان يتفوه به أحد، ولذلك حمله على الوجه السابق. والوجه في ذلك: ان سقوط الوجوب انما يكون باعتبار عدم امكـان استيفـاء الغرض الثابت في متعلقه، وهذا انما يتصور في مورد تزاحم الغرضين بحيث يكون كل منهما مع وجوده مانعا من وجود الآخر، واذا كان كذلك رجع الى الوجهالسابق، اذ مع وجود احدهما لا معنى للامر بالآخر لعدم امكان

استيفاء غرضه، فيتقيد الأمر بكل منهما بترك الآخر، وقد عرفت الاشكال فيه[1].

ولا يمكن حمله على صورة وحدة الغرض لما ذكرناه من عدم الوجه حينئذٍ في وجوب كل منهما تعيينا لعدم ملاك التعيينية فيه.

الاحتمال الرابع: وجوب المعين عند الله تعالى شأنه وهو ما يختاره المكلف في علمه عز وجل.

وفيه:

اولا: ان الوجوب التخييري في العرفيات لا يمكن حمله على ذلك، لعدم كون المولى العرفي ممن يعلم الغيب كي يتعلق امره بما يختاره المامور في علمه.

وثانيا: انه اذا فرض تساوي الفعلين في الوفاء بالغرض ، فلا وجه للأمر التعييني باحدهما المعين، فانه لغو لا يصدر من عاقل الا اذا انحصر تصور التخيير ومعقوليته بذلك.

وثالثا: انه يلزم اختلاف المكلفين في الواجب لاختلافهم في الاختيار، فيتعدد الواجب بتعدد الاطراف، وهو مما يعلم خلافه، اذ من المعلوم كون الواجب في حق جميع المكلفين واحداً لايختلف.

الاحتمال الخامس : ان يكون الواجب أحدهما. وهو مذهبان:

أحدهما: ان يراد منه مفهوم أحدهما وعنوانه المنطبق على كل من الأمرين في نفسه، فان كلا منهما يصدق عليه انه أحد الأمرين، نظير مفهوم: «من يسكن الدار» المنطبق على كل من زيد وعمرو بخصوصه اذا كانا يسكنانها.

ثانيهما: ان يراد منه واقع احدهما وهو الصوم والعتق ـ مثلاً ـ. وهو تارة يقصد به احدهما المعين كالصوم بعينه واخرى يقصد به احدهما غير المعين كالصوم او العتق، المعبر عنه بالفرد على سبيل البدل، فالتقسيم الى المعين وغير

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٨٢ ـ الطبعة الاولى.

المعين انما هو بلحاظ واقع احدهما لا مفهومه، فان مفهوم احدهما لا ينقسم الى بعينه والى لا بعينه فانه معين دائما. ومحل الكلام في احدهما مصداقا هو احدهما لا بعينه فلدينا احتمالان:

الاول: كون الواجب مفهوم أحدهما.

الثاني: كون الواجب واقع احدهما غير المعين.

ولا يخفى ان احد الافراد لا بعينه تارة يقصد به عدم دخل الخصوصية الشخصية؛ فيساوق الاطلاق. واخرى يراد به الفرد المردد واحدى الخصوصيتين من دون تعيين والمقصود بـ:«لا بعينه» هنا هو المعنى الثاني فانتبه.

اما احتمال وجوب أحدهما مفهوماً، فهو تارة يلتجأ إليه بعد ابطال جميع احتمالات الوجوب التخييري بحيث ينحصر الاحتمال المعقول فيه، فلا محيص عن الالتزام به وان كان خلاف الظاهر. واخرى يلتزم به كوجه مستقل في قبال غيره، فلا اشكال في بطلانه، اذ متعلق الأمر ما يكون مورد الأثر والغرض ومن الواضح ان الغرض لا يترتب على مفهوم أحدهما، بل انما يترتب على كل من الأمرين بواقعه.

واما احتمال وجوب احدهما لا بعينه ـ مصداقاـ فقد التزم به المحقق النائيني(قدس سره) واطال الكلام في بيانه بما لاأثر له في تحقيق الدعوى. ومحصل ما جاء من كلامه هو بيان عدم المانع من تعلق الارادة التشريعية بأحدهما لا بعينه،والمقتضي موجود لترتب الغرض على كل منهما وتعيين احدهما ترجيح بلا مرجح، وبيان انحصار المانع في تعلق الارادة التكوينية بالمردد[1].

وهذا غريب من مثل المحقق المزبور، فان اللازم عليه كان بيان ما يحتمل ان يكون محذوراً ودفعه لا مجرد دعوى عدم وجود المانع لاأكثر من دون بيان

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٨٣ ـ الطبعة الاولى.

وجه ذلك فان ذلك لا يتناسب مع علمية البحث.

ثم انه (قدس سره) انكر دعوى تعلق الوجوب باحدهما مفهوماً بدعوى انـه لا حاجـة الى توسيط الجامع بعد امكان تعلق الحكم بالواقع رأساً. ومن الغريب ما جاء في التعليقة للسيد الخوئي من تقرير تعلق الحكم باحدهما لا بعينه واختياره، ثم ارجاعه بعد ذلك الى القول بكون المطلوب مفهوم أحدهما، مع ما عرفت من تبيانهما وانكار المحقق النائيني للثاني[1]. فالتفت ولا تغفل.

وعـلى كل حال فعلينا ان نذكر ما قيل في وجه امتناع تعلق التكليف بالفرد المردد او الفرد على البدل. وهو وجوه:

الاول: ما يذكره الشيخ الاعظم في مسألة بيع الصاع من صبرة ـ حيث وقع الاشكال في متعلق البيع والتمليك، فادعى انه الصاع المردد ـ من: ان الفرد المردد لا وجود له في الخارج فيمتنع تعلق الملكية به. واجاب عنه الشيخ: بان ذلـك يتنـافى مع تعلق الصفـات الواقعية به دون الأمور الاعتبارية كالملكية ونحوها، لان الاعتبار خفيف المؤنة[2].

الثـاني: ما ذكـره في الكفـاية في حاشية له في المقام من: ان الصفات الاعتبارية وان تعلقت بالفرد المردد، بل وكذا الصفات الحقيقية كالعلم الاجمالي المتعلق بنجاسة احد الإنائين، الا ان في البعث خصوصية تمنع من تعلقه بالفرد المردد، فان البعث انما هو لايجاد الداعي وتحريك المكلف نحو اتيان العمل المتعلق للأمر اختياراً وعن ارادة. ومن الواضح ان الارادة لا تتعلق بالفرد على البدل، اذ لا وجود له ولا واقع، وهي انما تتعلق بالخارجيات فلا يكون التكليف المتعلق بالفرد المردد قابلاً للتحريك فيكون ممتنعاً[3].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٨٣ [هامش رقم (١)] ـ الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. المكاسب / ١٩٥ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثـالث: ما ذكـره المحقق الاصفهـاني (قدس سره): من ان العرض حقيقيا كان او اعتبارياً لا بد وان يتقوم بمحل، ومن الواضح ان الفرد على البدل والمردد لا واقع له اصلاً لا خارجا ولا مفهوماً، فان كل ما يوجد في الذهن او في الخـارج معين لا تردد فيه، فان الوجود مساوق للتشخص والتعين ويتنافى مع التردد ـ وعلى حد بيان صاحب الكفاية: ان كل موجود هو هولاهو أو غيره[1] ـ، واذا لم يكن للمردد واقع امتنع ان يكون معروضاً لغرض اعتباري او حقيقي كما لا يخفى جداً[2].

الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني ايضاً: من ان الصفات التعلقية كالعلم والتصور والبعث قوامها بمتعلقها، بمعنى ان وجودها بوجود متعلقها وليس لها وجود وواقع منحاز عن واقع متعلقها، فوجود التصور عين وجود المتصور بما هو كذلك.

وعليه، فتعلق البعث بالفرد المردد يلزم منه اما انقلاب المعين ـوهوالبعثـ الى المردد . او انقلاب المردد ـ وهو المتعلق ـ الى المعين لان وجودهما واحد، وكلا الأمرين خلف محال[3].

هذا محصل الايرادات على تعلق التكليف بالفرد المردد وهي في الحقيقة ثلاثة، اذ الاول يرجع الى الثالث كما لا يخفى.

وشيء منها لا ينهض مانعا عن تعلق التكليف بالفرد المردد، ولاجل ذلك يمكننا ان ندعي ان متعلق الوجوب التخييري هو احد الأمرين على سبيل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٥٥ و ٣ / ٢٨٤ في هوامشه على الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٥٥ و ٣ / ٢٨٤ في هوامشه على الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

البدل في الوقت الذي لا ننكر فيه ان الفرد المردد لا واقع له، وان كل موجود في الخارج معين لا مردد.

وبتعبير آخر نقول: ان المدعى كون متعلق الحكم مفهوم الفرد على البدل، او فقل هذا او ذاك، بمعنى ان كلاً من الامرين يكون مورد الحكم الواحد، لكن بنحو البدل في قبال أحدهما المعين، وكلاهما معا بنحو المجموع.

ووضوح ذلك يتوقف على ذكر مقدمتين:

الاولى: ان مفهوم الفرد على البدل او الفرد المردد الذي يعبر عنه بالتعبير العرفي بـ: «هذا او ذاك» من المفاهيم المتعينة في انفسها، فان المردد مردد بالحمل الأولي لكنه معين بالحمل الشائع، نظير مفهوم الجزئي الذي هو جزئي بالحمل الاولي كلي بالحمل الشائع فالفرد على البدل مفهوم متعين، ولذا نستطيع التعبير عنه والحكم عليه وتصوره في الذهن كمفهوم من المفاهيم فهو على هذا قابل لتعلق الصفات الحقيقية والاعتبارية به كغيره من المفاهيم المتعينة.

الثانية: ان الصفات النفسية كالعلم ونحوه لا تتعلق بالخارجيات، بل لا بد وان يكون معروضها في افق النفس دون الخارج، والا لزم انقلاب الخارج ذهنا او الذهن خارجاً وهو خلف فمتعلق العلم ونحوه ليس الا المفاهيم الذهنية لا الوجودات الخارجية.

واذا تمت هاتان المقدمتان تعرف صحة ما ندعيه من كون متعلق العلم الاجمالي في مورده والملكية في صورة بيع الصاع من صبرة والبعث في الواجب التخييري هو الفرد على البدل ومفهوم هذا او ذاك. فانه مفهوم متعين في نفسه كسائر المفاهيم المتعينة ولا يلزم منه انقلاب المعين مردداً، اذ المتعلق له تعين وتقرر، كما لا يلزم كون الصفة بلا مقوم، اذ المفهوم المذكور له واقع.

يبقى شيء، وهو: ان الصفات المذكورة وان تعلقت بالمفاهيم، لكنها مرتبطة بالواقع الخارجي بنحو ارتباط ومأخوذة مرآتاً للواقع، والمفروض انه لا

واقع لمفهوم الفرد المردد فكيف يتعلق به العلم؟!. وحلّ هذا الاشكال سهل، فان ارتباط المفهوم المعلوم بالذات بالواقع الخارجي ليس ارتباطا حقيقيا واقعياً، ويشهد له انه قد لا يكون العلم مطابقا للواقع، فكيف يتحقق الربط بين المفهوم والخارج؟، اذ لا وجود له كي يكون طرف الربط، ولاجل ذلك يعبر عن الخارج بالمعلوم بالعرض. اذن فارتباطه بنحو ارتباط لا يستدعي ان يكون له وجود خارجي كي يشكل على ذلك بعدم الواقع الخارجي لمفهوم الفرد المردد.

ومما يؤيد ما ذكرناه من امكان طرّو الصفات على الفرد المردد: مورد الإخبار باحد الأمرين، كمجيء زيد او مجيء عمرو، فانه من الواضح انه خبرٌ واحدٌ عن المردد، ولذا لو لم يأت كل منهما لا يقال انه كذب كذبتين، مع انه لو رجع الى الإخبار التعليقي لزم ذلك ولا تخريج لصحة الإخبار الا بذلك.

يبقى اشكال صاحب الكفاية وهو: ان التكليف لتحريك الارادة، والارادة ترتبط بالخارج ارتباطا تكوينيا، فيمتنع التكليف بالمردد، اذ لا واقع له كي يكون متعلق الارادة[1].

والجواب عنه: أنّه لا ملزم لان نقول بان التكليف لاجل التحريك والبعث والدعوة نحو متعلقه بجميع خصوصياته وقيوده، بل غاية ما هو ثابت ان التكليف لاجل التحريك نحو ما لا يتحرك العبد نحوه من دون التكليف المزبور بحيث تكون جهة التحريك وسببه هو التكليف المعين وان اختلف عن متعلقه بالخصوصيات.

ومن الواضح ان تعلق التكليف بالفرد المردد يستلزم الحركة نحو كل من الفعلين على سبيل البدل، فيأتي العبد باحدهما منبعثاً عن التكليف المزبور، وهذا يكفي في صحة التكليف وكونه عملاً صادراً من حكيم عاقل.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤١ [هامش رقم (١)] ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

ونتيجة ما تقدم: انه لا مانع من تعلق التكليف بالفرد على البدل وبأحدهما لا بعينه، بمعنى كون كل منهما متعلقا للتكليف الواحد، ولكن على البدل لا احدهما المردد ولا كلاهما معا. وبذلك يتعين الالتزام به فيما نحن فيه لفرض ثبوت الغرض في كل من الفعلين على حد سواء ومن دون مرجح، فلابد من كون الواجب في كل منهما بنحو البدلية والتردد.

وهذا المعنى لا محيص عنه في كثير من الموارد ولا وجه للالتزام ببعض الوجوه في العلم الاجمالي، كدعوى ان المتعلق هو الجامع والترديد في الخصوصيات. وفي مسألة بيع صاع من صبرة، كدعوى ان المبيع هو الكلي في الذمة ولكن مع بعض القيود، او دعوى اخرى لا ترجع الى محصل. وتحقيق الكلام في كل منهما موكول الى محله.

فالمختار على هذا في الواجب التخييري كون الواجب احدهما لا بعينه، كما التزم به المحقق النائيني، وان خالفناه في طريقة اثباته.

تتمة في التخيير بين الأقل والأكثر وتصحيحه:

قد ورد في الشريعة التخيير بين الاقل والاكثر، كالتخيير في التسبيح الواجب في الركعتين الاخيرتين بين التسبيحة الواحدة والثلاث ـ على قول ـ.

وهو بظاهره مورد الاشكال، اذ لقائل ان يقول: ان الغرض ان كان يحصل بالأقل فلا مجال للامتثال بالأكثر اصلاً، اذ الغرض اذا كان يحصل بالاقل فيسقط الأمر بمجرد الاتيان به. وان كان لا يحصل بالأقل، فلا وجه لجعله طرف التخيير والاكتفاء به في مقام الامتثال.

وقد تصدى صاحب الكفاية لدفع هذا الاشكال وتصحيح التخيير بين الاقل والاكثر ببيان: انه يمكن ان يكون المحصل للغرض عند وجود الأكثر هو الأكثر دون الأقل الذي في ضمنه وبعبارة اخرى: يكون الاقل محصلاً للغرض

اذا وجد بحده ولا يكون محصلاً للغرض اذا وجد في ضمن الأكثر، بل المحصل حينئذ للغرض هو الاكثر، واذا كان الامر كذلك تعين التخيير بين الأقل والأكثر، لان كلا منهما محصل للغرض ولا مرجح يقتضي تعيين أحدهما دون الآخر.

وقد يشكل: بان هذا انما يتم في المورد الذي لا يكون للأقل وجود مستقل لو وجد الأكثر نظير الخط الطويل والخط القصير، فانه لا وجود للقصير مستقل عند وجود الخط الطويل. اما لو كان للاقل وجود مستقل مع وجود الأكثر نظير التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث فلا يتم ما ذكر، اذ الأقل موجود بحده دائماً فيتحقق به الغرض فلا تصل النوبة الى الاكثر أبداً.

وأجاب عنه في الكفاية: بانه يمكن ان يكون ترتب الغرض على الأقل بشرط عدم الانضمام، ومع الانضمام يكون الغرض مترتباً على الأكثر، فيكون الأقل مأخوذاً بشرط لا. فيصح التخيير حينئذٍ. هذا محصل ما جاء في الكفاية[1]. وبه يصحح التخيير بين الأقل والأكثر، وان كانت النتيجة ارجاعه الى التخيير بين المتباينين، لارجاعه الى التخيير بين المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء، فهو تصحيح للتخيير بين الأقل والأكثر بتخريجه على التخيير بين المتباينين لا التزام بالتخيير بين الأقل والأكثر.

وللمحقق الاصفهاني ههٰنا كلام طويل في مقام الفرق بين مثالي الكفاية، والايراد عليه اخيراً، ولكن لا يهمنا التعرض إليه اذ لا جدوى فيه[2].

* * *

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٥٥ ـ الطبعة الاولى.

فصـــل

الوجوب الكفائي

قد يظهـر من الكفـاية ان البحث فيه على حدّ البحث في الـوجوب التخييري، إلا ان موضـوع البحث هناك كان متعلق الحكم، وههٰنا موضوع الحكم وهو المكلف[1].

ولكن سيظهر انشاء الله تعالى الاختلاف بينهما من بعض الجهات.

وتحقيق الكلام فيه: انه بناء على كون التكليف عبارة عن ارادة الفعل وابـرازها، يمكن ان يدعى عدم تعلق الوجوب الكفائي بمكلف أصلاً ـ كي يبحث عن حقيقته ـ بدعوى امكان عدم تعلق التكليف بمكلف على هذا المبنى، اذ يمكن ان تتعلق الارادة بالعمل من دون ان تتوجه النفس الى الشخص المراد منه العمل، وانما يلزم على العبد تحصيل مراد المولى بحكم العقل لابراز المولى ارادته بالإنشاء.

اما لو لم يلتزم بذلك، بل التزم بان التكليف عبارة عن البعث، وهو كما يتقوم بالمبعوث اليه يتقوم بالمبعوث، او انه ارادة فعل للغير، او انه اشتغال ذمة

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الغير بالعمل، فالتكليف لا بد فيه من مكلف، فيقع البحث في تحقيق المراد منه في الوجوب الكفائي.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى أنه سنخ وجوب يتعلق بكل مكلف، وهو يعرف بآثاره ولوازمه من عقاب الكل لو اخلّوا بامتثاله جميعا وسقوطه بامتثال البعض[1].

وقد تقدم الاشكال فيه فلا نعيد.

وهناك احتمالات اخرى تعرض إليها المحقق الاصفهاني[2] ـ بعد ان ابان عن لزوم وجود موضوع للتكليف ونفي دعوى عدم ضرورة ذلك التي قد عرفتها ـ نذكرها وغيرها، وهي: ان يكون الموضوع والمكلف هو الواحد المعين. او المردد. او صرف الوجود. او المجموع. او الجميع. او كل واحد واحد مشروطاً بترك الآخر.

اما كون المكلف هو الواحد المعين فهو خلف الفرض في المقام.

واما كونه الواحد المردد، فقد نفاه المحقق الاصفهاني بما تقدم من الإيرادين على تقوم التكليف بالمردد[3]. وقد عرفت اندفاعهما وانه لا محذور في تقوم التكليف بالمردد.

واما كونه صرف الوجود، فهو يطلق في اصطلاح الاصوليين على اول الوجود المعبر عنه بناقض العدم الكلي، كما يطلق على الوجود المبهم من حيث الخصوصيات، كما انه يطلق أيضاً على اللا بشرط القسمي المساوق للاطلاق

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٢٨٤ في هوامشه على الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٢٨٤ في هوامشه على الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

الملازم للانطباق على كل فرد فرد. اما اصطلاح الفلسفة، فالمراد به ما لا تكون فيه جهة عدم فلا ينطبق إلا على الواجب جلّ اسمه.

فان اريد منه المعنى الاول ـ أعني اول الوجود ـ فلا معنى له، اذ مقتضاه كون المكلف هو اول وجود المكلفين، وهو أسهم ـ على حد تعبير الإصفهاني[١] ـ، وارادة اول من قام بالعمل غير صحيحة، اذ موضوع التكليف لا بد وان يؤخذ مفروض الثبوت فيلزم ان يكون الفعل مفروض الثبوت وهو يتنافى مع طلب تحصيله.

ومن العجيب التزام المحقق النائيني بان المكلف هو صرف الوجود بهذا المعنى[٢]. وتقرير السيد الخوئي له[٣] مع ما عرفت ما فيه.

وقد ناقش المحقق الاصفهاني في اطلاق صرف الوجود على اول وجود ونفى صحة هذا الاطلاق ولا يهمنا التعرض إليه[٤].

وان اريد منه المعنى الثاني ـ أعني الوجود المبهم ـ فهو محال، اذ لا اهمال في مقام الثبوت والواقع، فانه ممتنع كما اشير اليه مكرراً.

وان اريد به المعنى الثالث ـ أعني اللا بشرط القسمي ـ، فمرجعه الى تعلق الحكم بكل فرد فرد، وهو راجع الى الجميع وسيأتي البحث فيه. ومنه يظهر انه يمتنع تعلق التكليف بالجامع الإنتزاعي بين المكلفين كعنوان أحدهم لان المراد به ان كان صرف الوجود فقد عرفت ما فيه وان كان مطلق الوجودات سيأتي ما فيه.

واما كونه بمجموع المكلفين:

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٢٨٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٨٧ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٢٠٣ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٢٨٥ ـ الطبعة الاولى.

فاورد عليه المحقق الاصفهاني بايرادين:

احدهما: ان تعلق التكليف الواحد بمجموع أشخاص غير معقول، لانه لجعل الداعي وانقداح الداعي في نفس كل فرد فرد مع وحدة البعث غير معقول. بل لا بد من تعدد البعث. وليس المجموع شخصاً واحداً كي ينقدح الداعي في نفسه.

ودعوى: حصول ذلك خارجاً كأمر مجموع اشخاص برفع حجر لا يرفعه الا المجموع.

مندفعة: بان مرجع ذلك الى أمر كل واحد باعمال قدرته في رفع الحجر لو انضم اليه الآخر، اذ اثر قدرته لا يظهر إلا مع الانضمام.

ثانيهما: ان لازمه عدم حصول امتثال الواجب الكفائي بفعل البعض، بل لا بد من الاتيان به من قبل جميع المكلفين. وهو خلف الفرض في الواجب الكفائي[1].

واما كونه كل واحد مشروطاً بترك الآخر. فيدفعه: ان لازمه عدم امتثال أحدهم لو جاؤا به دفعة واحدة لعدم تحقق شرط الوجوب بالنسبة الى كل منهم وهو ترك الآخر بلا فرق بين الافعال القابلة للتعدد كالصلاة على الميت او غير القابلة كالتكفين والدفن. وهو مما لا يلتزم به أحد، بل يعد الجميع ممتثلين.

واما كونه جميع المكلفين، فقد ذهب إليه المحقق الاصفهاني[2].

ويرد عليه: أولا: ـ ماذكره (قدس سره) ـ من ان لازمه عدم حصول الامتثال لو اشترك جماعة في الفعل كدفن الميت، اذ لم يتحقق من كل منهم المأمور به، وهو دفن الميت ولا امر بغيره، مع ان الملتزم به تحقق الإمتثال من كل

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٢٨٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٢٨٥ في هوامشه على الجزء الاول ـ الطبعة الاولى.

منهم.

وثانياً: ان هذا التكليف المنبعث عن غرض واحد لا بد ان لا يكون ذا غرض عند اتيان الفعل من قبل احد المكلفين، ولذلك يسقط التكليف به.

وعليه، فلا بد من تقييده بصورة عدم اتيان الغير بالفعل، فيرجع الى القول بالاشتراط وقد عرفت ما فيه.

فالمتعين علينا الإلتزام بكون المكلف هو الفرد المردد، بمعنى ان الوجوب تعلق بكل منهم على سبيل البدل.

ومن مجموع ما ذكرناه يظهر لنا: اختلاف الوجوب الكفائي والوجوب التخييري في موارد:

الاول: تأتي احتمال تعلق الوجوب التخييري بالجامع الانتزاعي وارادة صرف الوجود منه، فانه لا مانع من ارادة اول وجود الطبيعة كما هو الحال في كثير من متعلقات الأوامر. وعدم تأتي احتمال تعلق الوجوب الكفائي بصرف وجود المكلفين فانه مما لا معنى له.

الثاني: الاشكال على الالتزام بان الوجوب بنحو الوجوب المشروط من جهة واحدة في الواجب الكفائي. ومن جهتين في الوجوب التخييري.

الثالث: امكان دعوى انكار احتياج التكليف الى موضوع ومكلف ـ على بعض المباني ـ وعدم امكان هذه الدعوى بالنسبة الى احتياجه الى متعلق وهو الفعل فلاحظ وتدبر.

تذييل: قد عرفت ان المحقق النائيني (قدس سره) التزم بتعلق الوجوب الكفائي بصرف وجود المكلف، لكنه استثنى من ذلك صورة ما اذا كانت هناك ملاكات متعددة ولم يمكن استيفائها جميعاً، بل كان استيفاء احدها مانعا من استيفاء الباقي. ففي مثل هذه الصورة لا مانع من تعلق التكليف بكل منهم مشروطاً بعدم تحقق الفعل من الآخر، كما لو فرض ان شخصين فاقدين للماء

وجـدا ماء يكفي لاحـدهما فقط، فان الأمر بحيازة الماء يتوجه الى كل منهما مشروطاً بعدم حيازة الآخر.

وبعد ان ذكر ذلك تعرض الى ذكر فرع وهو: ما اذا كان واجدا الماء في الفرض متيممين، فهل يبطل تيمم كل منهما، او لا يبطل تيممهما، او يبطل تيمم أحدهما على البدل؟. اختار بطلان تيممهما معا مع كون وجوب الحيازة مشروطا بترك الآخر. ببيان: ان لدينا أموراً ثلاثة، الأمر بالوضوء، والأمر بالحيازة، والقدرة على الحيازة. لا اشكال في ان الامر بالوضوء مترتب على الحيازة الخارجية. واما الامر بالحيازة فقد عرفت انه مشروط بعدم سبق الآخر. واما القدرة على الحيازة فهي فعلية بالنسبة الى كلا الشخصين، اذ كل منهما يتمكن في نفسه من حيازة ماء،وبما ان بطلان التيمم مرتب على القدرة. فهو يتحقق بالنسبة الى كل منهما. فيبطل تيمم كل منهما[1].

واورد عليه السيد الخوئي في الحاشية: بان موضوع بطلان التيمم كما انه وجدان الماء كذلك موضوع الأمر بالوضوء، فاذا فرض تحقق الموضوع للبطلان فقـد تحقق موضـوع الأمر بالوضوء. فهناك ملازمة بين بطلان التيمم والأمر بالوضوء، لان موضوع التيمم عدم الوجدان وموضوع الوضوء هو الوجدان. كما انه التزم ببطلان تيمم السابق منهما في صورة سبق احدهما الى الحيازة دون الآخر لكشفه عن عدم قدرة الآخر على الوضوء فلا يبطل تيممه[2].

وتحقيق الحال ان يقال: ان الامر بالتيمم لما كان موضوعه عدم وجدان الماء، فبمجرد القدرة على استعمال الماء يرتفع موضوعه فينتقض التيمم، والقدرة على استعمال الماء بالنسبة الى كل منهم موجودة، اذ يتمكن كل منهم من السبق اليه واستعماله، فيرتفع تيمم كل منهم. اما الأمر بالوضوء فموضوعه وان كان

---

(١) و (٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٨٩ ـ الطبعة الاولى.

وجدان الماء إلا انه حيث كان مرجعه الى الزام كل منهم بصرف الماء واعمال قدرته في استعمال الماء، والمفروض ان الجميع لا يتمكنون من صرف قدرتهم دفعة واحدة وفي عرض واحد في ذلك، كان أمر الكل في عرض واحد محالاً لوقوع التزاحم في مقام الامتثال، فلا محالة من توجه التكليف بالوضوء الى كل منهم عند ترك الآخرين استعمال الماء. فلا منافاة بين بطلان تيمم الجميع في عرض واحد وتعلق الأمر بكل منهم مشروطا بترك الآخر، وان كان موضوعهما واحداً وهو وجدان الماء.

واما ما ذكره المحقق النائيني من حديث الأمر بالحيازة، فلا نعلم ارتباطه بما نحن فيه، فان الحيازة ليست شرطا من شروط الوضوء، بل هي مقدمة من مقدماته الوجودية فتكون واجبة بالوجوب الغيري لتحصيل الوضوء.

فنحن في المدعى نتفق مع المحقق النائيني، لكن نختلف عنه في طريقة الاثبات. واما ما ذكره السيد الخوئي من الملازمة بين بطلان التيمم والأمر بالوضوء لوحدة موضوعهما. فلا وجه له، اذ قد عرفت ان هذا مسلم إلا أن في الوضوء خصوصية تقضي بعدم الأمر به إلا بنحو الاشتراط.

واما ما ذكره من عدم بطلان تيمم غير السابق في صورة السبق لكشفه عن عدم قدرته. ففيه ما لا يخفى، فان الفرض ما اذا كان كل منهما قادراً على الحيازة من اول الأمر ولم يقدم عليها، فسبق أحدهما انما يرفع القدرة بقاء لا حدوثا. نعم لو لم يكن مجال أصلا للحيازة قبل السابق كان السبق مانعا من تحقق القدرة، لكنه خلاف الفرض.

وقد يستشكل على المحقق النائيني في حكمه ببطلان التيمم بانه (قدس سره) التزم في مسألة ما لو اباح شخص لجماعة مالاً يكفي لحج واحد منهم فقط، بانه لا يجب على كل منهم الحج مع ان الاستطاعة تصدق في حقهم جميعا كصدق وجدان الماء في حق المتيممين جميعاً ولزوم الوضوء على كل منهم مشروطا بترك

الآخرين.

والحـل: ان نظره (قدس سره) إلى ان اباحة المال بالنحو المذكور لا تكون محققة لاستطاعة كل منهم فعلاً، وذلك لان الاباحة كانت لواحد منهم بنحو الجامع، وهو لا يحقق استطاعة كل منهم التي هي موضوع الوجوب، بل لا يستطيع أحدهم الا بعد الإستيلاء على المال وتطبيق الجامع على نفسه، وبما ان ذلك يُعد تحصيلا للاستطاعة لم يجب لعدم وجوب تحصيل ما هو شرط الوجوب، وبعبارة اخرى: الفرق بين مسألة التيمم ومسألة الحج: ان المراد من القدرة في باب التيمم مطلق التمكن. والمـراد بها في باب الحج هو الاستيلاء على الزّاد والرّاحلة او ملكيتها، وكلاهما لا يحصل باباحة المال لواحد من الجماعة ما لم يستول عليه فعلا ويطبق الجامع عليه.

ولكن قد ذكـرنـا في باب الحج: ان وجوب الحج يتحقق باباحة المال للجميع، ويكون واجباً على كل منهم، فاذا استولى عليه احدهم ارتفع الوجوب عن الآخرين، نظير وجوب الوضوء في هذا الفرع، وقد اوضحنا نكتة المناقشة هناك فراجع.

* * *

فصــل

الموسع والمضيق

المراد من الواجب الموسع: ما أخذ فيه الوقت بمقدار أوسع من الزمان الذي يستدعيه الفعل. كصلاة الظهر ونحوها.

والمـراد من الـواجب المضيق: ما أُخذ فيه الوقت بمقدار الزمان الذي يستدعيه الفعل كالصوم المقيد بما بين طلوع الفجر وغروب الشمس.

وقد استشكل في صحة كلا النحوين:

اما الاشكال في صحة المضيق، فبان الانبعاث لا بد من تأخره عن البعث آنـاً ما، لان الارادة تتـوقف على حصـول مقـدماتها من تصور الفعل والجزم بالمصلحة العائدة ونحو ذلك، وهذا يستلزم زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب.

وعليه، فلو فرض تحقق الوجوب قبل زمان الواجب، مع أنه مشروط به، استلزم ذلك تقدم المشروط على شرطه وهو محال، لانه من تقدم المعلول على علته. وان فرض تحقق الوجوب في اول زمان الواجب تأخر الانبعاث عنه آناً ما وهو خلف الفرض لاستلزامه خلّو بعض الزمان عن الواجب فيه. فعليه لا بد من الالتزام بتقدم الوجوب على وقت الواجب، مع عدم اشتراطه به، كي يكون

الانبعاث في اول وقت الواجب ولا يلزم تقدم المعلول على علته وهذا ملازم لنفي المضيق.

واجاب عنه المحقق النائيني (قدس سره): بان تقدم البعث على الانبعاث وان كان بديهياً، لكنه تقدم رتبي لا زماني، لانه لا يزيد على تقدم العلل التكوينية على معلولاتها، وهو تقدم رتبي لا زماني فلا مانع من كون زمان البعث والانبعاث واحداً[1].

اقول: هذا الجواب وان كان صحيحاً لكنه مما لاتصل النوبة اليه.

وذلك لان اساس الاشكال في صحة الواجب المضيق هو فرض شرطية الوجوب بزمان الواجب، وهذا لا نعرف له وجهاً ظاهراً. فان المفروض في المضيق كون الزمان بمقدار الواجب. اما ان الوجوب في ذلك الحال كي يكون تمديد الوقت وجعل وقت الوجوب قبل الوقت المفروض خلف التضييق فهذا مما لا يلتزم به القائل بالمضيق، وليس في تحديد المضيق إشعار به، فيمكن ان يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب في مطلق الواجبات ـ كما عليه صاحب الكفاية[2] ـ، وهو لا ينافي التضييق كما لا يخفى. وما ذكرناه هو الاساس في حل الاشكال لا ما افاده المحقق النائيني فانه جواب مبنائي.

واما الاشكال في صحة الموسع، فبان الواجب في الآن الاول اما ان يجوز تركه الى غير بدل، فهو يتنافى مع وجوب الواجب، اذ لازمه كونه غير لازما.

واما ان لا يجوز تركه الى غير بدل، فمعناه كون سائر الابدال وهي الافعال في الآنات الاخرى اعدال تخييرية، فيكون وجوبه تخييرياً وهو خلف الفرض.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

والجواب عنه ـ كما في حاشية الاصفهاني[1] بتوضيح منا ـ: ان الواجب هو طبيعي الفعل في طبيعي الوقت، فان للوقت حركتين توسطية وهي حركة من المبداء الى المنتهى، وقطعية وهي كل آن آن، فالمتوهم توهم ان الواجب هو الفعل الملحوظ مع الحركة القطعية، بمعنى ان الفعل في كل آن، فيرد الاشكال المذكور حينئذٍ. ولكن الأمر ليس كذلك، بل الواجب هو الفعل المقيد بطبيعي الوقت بنحو الحركة التوسطية، فيكون وجوب الفعل في كل آن وجوبا عقلياً تخييريا لتطبيق طبيعي الفعل المقيد بطبيعي الوقت على كل فرد فردٍ عقلاً، والتخيير العقلي ليس خلف الفرض، فانه لا يتنافى مع كون الوجوب الشرعي تعيينيا.

وبعد ذلك يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: في دلالة الدليل الدال على الواجب الموقّت ـ موسعاً كان او مضيقا ـ على وجوب الفعل خارج الوقت.

والتحقيق: عدم دلالة الدليل عليه ـ كما عليه صاحب الكفاية[2] ـ، اذ لا وجه للدلالة لو لم يلتزم بالدلالة على عدم الوجوب عملاً بمفهوم الغاية، فان المدعى في التوقيت بغاية دلالته على نفي الحكم بعد حصول الغاية، وغاية ما يذكر هناك هو انكار هذه الدلالة ودعوى سكوت الدليل عما بعد الغاية. اما دلالته على ثبوت الحكم بعد الغاية فلا يدعيه أحد.

وقد ادعى الفرق بين كون التقييد بالوقت بدليل متصل وكونه بدليل منفصل. فلا دلالة في الاول واما في الصورة الثانية فيدل الدليل على ثبوت الحكم بعد الوقت لظهور التقييد المنفصل في كون التقييد بنحو تعدد المطلوب لا وحدته، فاذا انتفى احدهما بقي الآخر على حاله.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٥٧ و ٣ / ٢٨٦ ـ الطبعة الاولى.
الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على نهج الحديث / ٤٣.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وهذه الدعوى واضحة الفساد، فانه لا فرق بين الزمان وغيره من القيود، فكما لا يلتزم في غيره بكون القيد مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب، بل يرجع الى تقييد أصل المطلوب فكذلك في الزمان والتفرقة بينهما لا وجه لهما مع وحدة الملاك في المقامين، والالتزام في غير الزمان بما يلتزم به في الزمان يستلزم سدّ باب حمل المطلق على المقيد وهو خلاف الضرورة العرفية ومما لا يبني عليه احد.

فالمتعين: الالتزام بعدم دلالة الدليل على ثبوت الواجب خارج الوقت سواء كان التقييد بمتصل او بمنفصل.

نعم يستثنى من ذلك صورة واحدة اشار اليها في الكفاية وهي: ما اذا كان دليل الواجب مطلقا وكان دليل التقييد بالوقت منفصلاً مجملا، فانه اذا كان مجملا من حيث صورة التمكن من الاتيان بالعمل في الوقت وعدمه ولا اطلاق له يثبت التوقيت في كلا الحالين، كان القدر المتيقن التقييد بالوقت في صورة التمكن، وفي صورة عدمه لا يعلم التقييد، فيرجع الى اطلاق دليل الواجب المتكفل لاثبات الوجوب في مطلق الزمان، وبعبارة اخرى: يكون الحال في هذه الصورة كما لو ورد رأساً التقييد بالوقت مع التمكن بالخصوص. فيثبت الواجب بعد الوقت باطلاق الدليل[1].

الجهة الثانية: اذا دل دليل آخر على ثبوت القضاء ولزوم الفعل بعد الوقت، فهل يكشف ذلك عن تبعية القضاء للاداء ـ بمعنى كون التقييد بالوقت بنحو تعدد المطلوب ـ او لا يكشف، بل هو أمر مستقل؟.

وهذا المعنى مما يترتب عليه آثار عملية في كثير من موارد الفقه تعرف في محالها.

وقد افاد المحقق النائيني ان الاحتمالات الثبوتية ثلاثة:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

احـدها: ان يكون هناك امران: احدهما متعلق بذات العمل. والآخر بايقاعه في الوقت الخاص. فاذا انتفى الثاني لتعذر متعلقه بقي الاول على حاله.

ثانيها: ان يكون التقييد بالوقت مختصا بحال الاختيار، فهناك امر واحد بذات العمل المقيد للمختار، وبذاته من دون تقييد، لغيره، نظير الأمر بالتمام للحاضر وبالقصر للمسافر.

ثالثها: ان يكون امراً جديداً مستقلاً، موضوعه فوت الواجب الاول.

هذا بالنسبة الى مقام الثبوت. اما بالنسبة الى مقام الاثبات، فقد اختار (قدس سره) الوجه الثالث لوجوه ثلاثة:

الاول: ان الـظاهر من لفظ القضاء هو تدارك ما فات في وقته. ومن الواضح انه لا معنى للتدارك على كلا الوجهين الاولين، لان ثبوت الفعل خارج الوقت بنفس الأمر الاول. وبعبارة اوضح نقول: ان خصوصية الوقت غير قابلة للتدارك، وذات الفعل لم تفت حتى تتدارك، اذ هو ثابت بالأمر الأول ولم يسقط بخروج الوقت.

الثاني: ثبوت القضاء شرعاً في الحج والصوم المنذورين في وقت معين، مع انـه من الـواضح ان النذر يتبع قصد الناذر، وقصده انما تعلق بالعمل المقيد بالوقت الخاص بنحو الوحدة، ومعه لا يبقى الامر بذات العمل بعد الوقت لعدم موافقته للقصد، فيكشف ذلك عن القضاء فيهما بأمر جديد، وظاهر انه لا يختلف الحال في ثبوت القضاء بين الموارد، بل هو في جميعها بنحو واحد.

الثالث: ان مقتضى الوجهين الاولين اتصال الامر بالفاقد بالأمر بالواجد زمانا كما لا يخفى، مع ان زمان القضاء منفصل عن زمان الأمر بالاداء بحسب الغالب، نظير الامر بقضاء الصوم، فانه لا يتوجه الأمر به ـ على بعض المباني وهو استحالة الواجب المعلق ـ الا مقارنا للفجر، مع ان فواته يكون من اول الليل ـ على أقل تقدير، اذ يمكن ان يكون في اثناء النهار، كما لو اكل اول النهار ـ،

فيفصل الليل بين الأمر الأدائي والامر القضائي وكالامر بقضاء الصلاة، فانه يتوجه بعد خروج الوقت، ففي فرض عدم التمكن الا من اقل من ركعة واحدة في الوقت يسقط الامر الادائي مع عدم توجه الامر بالقضاء إلا خارج الوقت، فيفصل هذا الزمان بين الأمرين[1].

وللمناقشة في كلام المحقق النائيني (قدس سره) بكلا جهتيه الثبوتية والاثباتية مجال واسع.

اما المناقشة في الجهة الثبوتية، فبجعله الاحتمالات الثبوتية ثلاثة، مع ان المعقول منها اثنان هما الاول والثالث. واما الثاني فهو غير صحيح، اذ مقتضاه جواز التاخير اختياراً نظير جواز السفر والصلاة قصراً، اذ المكلف على هذا الاحتمال صنفان: صنف مكلف بالصلاة في الوقت وهو المتمكن. وآخر مكلف بالصلاة في خارجه وهو غير المتمكن. نظير انقسام المكلف الى المكلف بالتمام وهو الحاضر والمكلف بالقصر وهو المسافر. وهو مما لا يقول به ولا يحتمله احد.

واما المناقشة في الجهة الاثباتية، فهي بالخدشة في جميع الوجوه:

اما الاول: فلان القضاء لغة عبارة عن الاتيان بالعمل، لكنه عرفاً اما ملازم او مطابق للتدارك، فلا يعبر في العرف بالقضاء الا عن العمل الذي يتدارك به مافات من المصلحة دون مجرد الاتيان بالعمل ومقتضى ذلك تبعية القضاء للاداء لا عدمهـا كما ادعاه (قدس سره)، اذ لا معنى للتدارك لو كان واجبا مستقلا ذا مصلحة مستقلة أجنبية. فان معنى التدارك بدلية أحد العملين للآخر وكونه عوضاً منه، وهو لا يعم في إختلافهما من حيث المصلحة. فالتدارك ظاهر في ان هذا الفرد تدارك عن الحصة التي كان يلزم ان تكون في الوقت. اما الفوت فهو لا يصدق حقيقة، اذ الطبيعة لم تفت، لكنه يصدق مسامحة باعتبار فوت

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩١ ـ الطبعة الاولى.

الحصه الخاصة، فيقال ان الطبيعة فاتت في الوقت.

واما الثاني: فينقض عليه بمسألة بيع العبد المكاتب وتخلف الوصف، فانه يلتزم بصحة البيع وعدم بطلانه، مع ان العقود تابعة للقصود وما وقع لم يقصد. ومسألة الوقت لو تعذر الموقوف عليهم، فانه يلاحظ الاقرب مكانا او نحوه مع انه غير مقصود. يوجه ذلك بان المقصود في معاملة البيع أمران العبد وخصوصية الكتابة بنحو تعدد المطلوب، فتخلف احدهما لا يبطل الآخر، وهكذا في مسألة الوقف. فيمكن ان ندعي ذلك في مسألة النذر، فنقول: ان النذر وان كان بظاهره متعلقـا بالمقيد بما هو مقيد، لكنه منحل في الحقيقة الى قصدين نظير العقود. ويظهـر ذلك من عدم ظهور السوأل في النصوص عن ثبوت أمر جديد ذي مصلحة مستقلة، بل عما هو من شأن النذر السابق وتوابعه نفسه، فالسائل كانه يسأل الامام (عليه السلام) عن النذر هل هو كسائر العقود او لا؟، فالجواب اما ان يكون تخطئه لنظر الناذر ببيان ان الواقع ينحل الى قصدين ونذرين: احدهما بذات العمل والثاني بايقاعه في الوقت الخاص. او يكون حكما تعبديا بالانحلال، فيكون حاكما على ما هو الظاهر من وحدة القصد والمنذور والظاهر هو الاول ولا ظهور له في الثاني، ولا اقل من الاجمال فلا دلالة للمورد المذكور على المدعى.

واما الثالث: فالانفكاك ليس في زمان الأمر، بل في زمان فعلية الأمر، ففعلية الأمر مقيدة بوقت خاص لا نفس الأمر، ووحدة الامر مع تعدد فعليته شيء لا يقبل الانكار، نظير ما لو نذر صوم يوم ما او وجب عليه قضاء يومٍ ما، فان فعلية الحكم تكون عند كل فجر مع ان الحكم واحد، ولا ينشأ عند كل فجر امر كما لا يخفى. فالدليل الدالّ على كون القضاء في الصلاة بعد انتهاء الوقت الذي هو الاجماع ـ لو سلم ولم ينكر ـ، فغاية ما يقتضي تقييد الدليل الاول في هذه القطعة الزمانية، فلا يكون الامر فعلياً فيها وان كان موجوداً.

والمتحصل: ان ظهور القضاء في التدارك يقتضي التبعية وكون التقييد بنحو تعدد المطلوب وليس فيه اشكال.

الجهة الثالثة: لو شك في كون التقييد بنحو وحدة المطلوب، فلا يثبت القضاء الا بدليل خاص، او تعدده فيثبت بنفس الدليل الاول فما هو مقتضى الأصل؟.

قد يتوهم ان مقتضى الاستصحاب ثبوت القضاء لاستصحاب وجوب العمل الثابت اولاً.

لكن نفاه صاحب الكفاية[1]، ولم يبين وجهه ولعله لاجل وضوحه. فان المعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعا، والزمان اذا كان مأخوذاً في المتعلق يكون مقوما لا حالة بنظر العرف. بخلاف ما يؤخذ في الموضوع. والمفروض انتفاء الزمان فلا تتحد القضيتان فلا يجري الاستصحاب.

وهذا المعنى يحقق في محله من مسألة الاستصحاب.

وقد اطال المحقق الاصفهاني ـ هنا ـ في بيان الاستصحاب فيما نحن فيه بشقوقه من الشخصي والكلي باقسامه، وانكار جميعها، ثم توجيه الاستصحاب ببعض التوجيهات الراجعة الى جعل الزمان حالة لا قواما[2]. وهو خلاف التحقيق.

ولكن الحق: جريان الاستصحاب في كلي الوجوب المردد بين الوجوب الضمني والنفسي الاستقلالي الثابت اولاً، فيكون من القسم الثاني من استصحاب الكلي، وذلك بناء على انحلال الأمر بالمشروط لا وحدته الذي هو مبنى جريان البراءة في الشروط، فان الوجوب الثابت للعمل بذاته في السابق

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٢٨٦ ـ الطبعة الاولى.

مردد بين الضمني، بنـاء على وحـدة المـطلوب، والاستقلالي بناءً على تعدده. فيستصحب الكلي الثابت اولاً ويترتب عليه أثره من الدعوة والتحريك.

الجهة الرابعة: في جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، بمعنى انه لو ثبت القضاء وشك في عدم الاتيان بالعمل في الوقت..

فهل يجري استصحاب عدم الاتيان بالفعل في الوقت وينفع في اثبات القضاء او لا؟.

الحق هو: انه اذا كان موضوع القضاء عدم الاتيان بالعمل في الوقت، فيجري الاستصحاب ويثبت به موضوع القضاء مباشرة. واما اذا كان موضوعه امرا وجودياً ملازماً لعدم الاتيان، وهو فوت العمل، فلا ينفع الاستصحاب، لان اثبات الموضوع يكون بالملازمة، فيكون من الاصول المثبتة كما لا يخفى. وهذا المعنى أشار اليه صاحب الكفاية في ذيل مبحث الإجزاء[1]، وتعرض اليه المحقق النائيني في هذا المبحث[2][3]ونحن تعرضنا إليه هنا مع سبق مروره تبعاً للمحقق النائيني، فالتفت.

لفت نظر: لا يخفى ان هذا الترديد لا يتأتى بناء على ان القضاء في مورد ثبوته بالامر الاول، اذ الشك في امتثاله يكفي في لزوم الاتيان بالعمل لقاعدة الاشتغال، مع ان استصحاب عدم الاتيان بالواجب يجري بلا اشكال، ولا يكون موضوع القضاء هو الفوت او غيره. فالتفت. وليكن هذا من ثمرات الخلاف في تبعية الاداء للقضاء وعدمها. فتدبر واعلم.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٩٢ ـ الطبعة الاولى.

(٣) ظاهر الكفاية وأجود التقريرات: المفروغية عن كون الموضوع هو الفوت، وانما الكلام في تشخيص مفهومه، وهل انه امر عدمي او وجودي؟.فانتبه (منه عفي عنه).



فصـــــل

الامر بالامر

اذا أمر المولى شخصاً بان يأمر آخر بشيء، فهل يكون ذلك امراً للآخر، بحيث يجب عليه الاتيان بالشيء مع اطلاعه ولو لم يأمره الواسطة، او لا يكون أمراً له؟.

وثمرة ذلك تظهر في موارد من الفقه. ومنها: الأمر بأمر الصبيان بالصلاة كقوله: «مروا صبيانكم بالصلاة»[1] فانه على الاول تثبت مشروعية عبادة الصبي وتعلق الغرض بها، فتكون مجزية عن الواجب لو صلاّها وبلغ في اثناء الوقت.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى التفصيل ـ وهو الحق ـ بين صورة ما اذا كان الغرض من الأمر بالأمر هو حصول ذلك الشيء، وليس الغرض من توسيط أمر الغير سوى تبليغ امره كما هو المتعارف في أمر الرّسل بالامر، وصورة ما اذا كان الغرض يحصل بنفس الأمر من دون تعلق غرض بالفعل او مع تعلقه ولكن بقيد تعلق أمر الغير به. فيكون الأمر بالأمر امراً بالشيء في الصورة الأولى، اذ المفـروض علم العبـد بكون الفعل متعلق غرض المولى وكون المولى بصدد

---

(١) وسائل الشيعة ٣ / ١٢. باب ٣، حديث: ٥.

تحصيله، فيحكم العقل بلزوم الاتيان بالعمل تحصيلاً لغرض المولى ويستحق الذم لو ترك. وعدم أمره مباشرة مع تمكنه منه لا يمنع من ذلك بعد صيرورته بصدد تحصيله، فانه كاف في حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى. واما الصورة الثانية فلا يلزم الاتيان بالعمل قبل أمر الغير، اذ ليس نفس الفعل محصلا لغرض المولى كي يلزمه الاتيان به بحكم العقل[1].

* * *

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فصل

الأمر بعد الأمر

اذا ورد امر بشيء ولم يمتثله العبد فورد أمر آخر بنفس ذلك الشيء، فهل يلزمه تكرار العمل، او يكون الأمر الثاني تاكيداً للأمر الأول؟.

وهذا الشيء كثيراً ما نراه في النصوص والروايات.

وموضوع البحث ما اذا كان المتعلق طبيعة واحدة ولم يذكر لاحدهما أو لكليهما سبب، وإلا فالظاهر التكرار، كما لو قال: «اذا جاء زيد فتصدق واذا جاء عمرو فتصدق»، أو قال: «تصدق» ثم قال: «إذا جاء عمرو فتصدق». فالتفت.

وبالجملة: فالأمر الثاني يدور حاله بين التاسيس والتاكيد.

ويقتضي التأكيد اطلاق المادة، اذ الطلب تأسيساً لا يتعلق بطبيعة واحدة مرتين من دون تقييد، بل كان متعلق الأول عين متعلق الثاني، لاستلزامه اجتماع المثلين في واحد.

ويقتضي التاسيس انصراف الهيئة، فان الظاهر منها هو الطلب التأسيسي.

ومقتضى القاعدة وان كان تقديم الثاني على الأول، لان ظهور الأول تعليقي، والثاني تنجيزي فيرفع موضوع الأول.

لكن مفروض الكلام بنحو لا يكون هناك ظهور انصرافي في التأسيس في نفسه، فان الظاهر في مثله انصراف التأكيد لا التأسيس. فالتفت. وتدبر والله ولي التوفيق.

انتهى مبحث الأوامر تحريراً في يوم ١٦ / ٧ / ٨٦ هـ.

* * *

الفهرس



الفهرس

الإجزاء

* * *











